2025 171

Toplum ve Bilim

"NE GÜÇLÜ DEVLETİM VAR"

Weimar'dan öğrenmek, Türkiye'yi düşünmek — *Dinçer Demirkent*

Adalet saraylarında geçmiş, tahakküm ve aldatma — *Elif Can Çalıcı*

Avukatlık mesleğinin, baroların doğuşu — *Haluk İnanıcı*

Peyami Safa romanlarında duygu ve beden siyaseti — *Esra Nur Akbulak*

Sinan'ın Günlüğü eserinde rehberlik, mesuliyet ve metanet — *Ahmed Nuri*

Bulgaristan göçmenlerinin grup kimliği — *Gül Özsan*

"Yaşayan Türkçemiz" yazılarında öz Türkçe eleştirileri — *Şerife Şimşek*

Delhi'den İstanbul'a: Feroz Ahmad'ın ardından — *Murat Arslan*

Toplum ve Bilim

SAYI 171 • 2025

Aybars Yanık
Bu sayıda... 3

Dinçer Demirkent
Weimar'dan öğrenmek, Türkiye'yi düşünmek 5

Elif Can Çalıcı
"Ne güçlü devletim var": Adalet saraylarında geçmiş, tahakküm ve aldatma 26

Haluk İnanıcı
Avukatlık mesleğinin, baroların doğuşu: Antik Çağ-Ortaçağ 50

Esra Nur Akbulak
Hınç ve erkeklik: Peyami Safa romanlarında duygu ve beden siyaseti 75

Ahmed Nuri
1950'lerin İstanbul'unda seçkin ve alternatif bir Cumhuriyet çocuğu: Sâmiha Ayverdi'nin *Sinan'ın Günlüğü* eserinde rehberlik, mesuliyet ve metanet 92

Gül Özsan
Bulgaristan göçmenlerinin grup kimliği: Eğitim, vasıf ve cinsiyet 113

Şerife Şimşek
***Tercüman* gazetesinin "Yaşayan Türkçemiz" yazılarında öz Türkçe eleştirileri** 139

DEĞİNİ

Murat Arslan
Delhi'den İstanbul'a: Feroz Ahmad'ın ardından 176

ABSTRACT (İngilizce Özetler) 182

Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ

KAPAK GÖRSELİ:
Raffaello'nun Vatikan Müzeleri'ndeki
Adalet'i temsil eden freski.

ÜÇ AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

KURUCU EDİTÖRLER
Asaf Savaş Akat
Sencer Divitçioğlu

İMTİYAZ SAHİBİ
İletişim Yay. Gaz. Basın San. ve Tic. A.Ş.

TÜZEL KİŞİ TEMSİLCİSİ
Tuğrul Paşaoğlu

YAYIN YÖNETMENLERİ
Menderes Çınar, Nilgün Toker

YAZI KURULU
Olcay Akyıldız, Polat S. Alpman
Seda Altuğ, Eylem Ümit Atılgan
İlker Aytürk, Asena Günal
Burak Onaran, Göze Orhon
Serdar Tekin, Ömer Turan
Ebru Voyvoda

YAYIN DANIŞMA KURULU
İsmet Tanıl Bora, Ayşe Buğra
Ahmet İnsel, Huricihan İslamoğlu
Orhan Koçak, Semih Sökmen

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Kerem Ünüvar

YAZI İŞLERİ MÜDÜR YARDIMCISI
Kıvanç Koçak

YAYIN SEKRETERİ
Aybars Yanık

KAPAK VE
SAYFA DÜZENİ TASARIMI
Ali Artun
Ümit Kıvanç
Özlem Özkal

KAPAK
Seda Mit

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI
Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 44870
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak,
No: 6/41, Bağcılar 34218 İstanbul
Tel: 212.445 32 38

CİLT
Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak,
No: 6, Bağcılar 34218 İstanbul
Tel: 212.445 00 04

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

İLETİŞİM YAYINLARI · SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3,
Seyhan Apartmanı, Harbiye Mahallesi,
Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul
Tel. 212.516 22 60-61-62
Faks: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim,
Social Sciences Abstracts (EBSCO),
Sociology Source Ultimate (EBSCO),
Historical Abstracts (EBSCO)
veritabanlarında yer alır.

Bu sayıda...

Toplum ve Bilim, bu sayısında okurlarına hukuk ve siyaset ilişkisini tartışan yazıların rengini verdiği bir karma dosya sunuyor.

Dinçer Demirkent, "olağanüstü hali gerekçelendiren krizlerin varlığından olağanüstü halin kendisinin bir krize dönüştüğü yeni açmazı" tartışmak maksadıyla Weimar deneyimine ve Türkiye'nin mevcut anayasal rejimine mukayeseli bakıyor. Elif Can Çalıcı, 2000'li yıllardan itibaren Osmanlı veya Selçuklu mimarisini referans alarak inşa edilmiş adliyeleri Eleştirel Teori merceğinden görmeyi deniyor ve esasen bir "duygu siyaseti" tartışmasını gündeme getiriyor. Haluk İnanıcı, avukatlık mesleğinin doğuşunu temellendirmeye çalışan iki temel görüşü ortaya seriyor ve avukatlığın bir meslek olarak ortaya çıkışına dair güncel tartışmalara da uzanacak bir kapı açıyor.

Esra Nur Akbulak, Peyami Safa'nın *Bir Tereddüdün Romanı*, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*, *Yalnızız* romanların üzerinden hınç ve erkeklik arasındaki ilişkiyi deşiyor. "Erkek karakterler aracılığıyla açığa çıkan hıncın cinsiyet ideolojisini belirleyen ve üreten politik arka planına" odaklanıp bir yönüyle erkekliğin duygulanım eksenlerini ortaya koyuyor. Ahmed Nuri, Sâmiha Ayverdi'nin, torunu Sinan için tuttuğu günlüklerin bir bölümünü teşkil eden *Sinan'ın Günlüğü* eserini rehberlik, mesuliyet ve metanet merceğinden inceliyor. Seçkinci bir İslâm anlayışının, algısının gündelik yaşamdaki tezahürlerini de görme imkânı veriyor. Gül Özsan, Bulgar göçmeni kimliğinde eğitimli ve vasıflı olmanın ne anlama geldiğini, bunun grup oluşum dinamiklerine nasıl etki ettiğini tartışıyor. Çalışma, 1978 ve 1989 göçleriyle İstanbul'a gelmiş kırk kişiyle yapılan derinlemesine görüşmelere dayanıyor. Şerife Şimşek, titiz ve ayrıntılı çalışmasında *Tercüman* gazetesinde yuvalanmış yaşayan Türkçeciler ve onlara göre TDK'de kurumlaşmış Öz Türkçeciler çekişmesini esaslı bir politik ve kültürel mücadele alanı görerek tartışıyor.

"Değini" bölümümüzde ise Murat Arslan, şubat ayında kaybettiğimiz kıymetli tarihçi Feroz Ahmad'ın geç Osmanlı ve modern Türkiye'yi inceleyen çalışmalarını, akademik ve tarihçilik mirasını yazdı.

AYBARS YANIK

Weimar'dan öğrenmek, Türkiye'yi düşünmek

*Dinçer Demirkent**

Özet: Cumhuriyetçi anayasaların 21. yüzyılın ilk çeyreğinde girdiği krizi, yüz yıl öncesinin deneyiminin öğrettikleriyle kavrama uğraşındaki bu çalışmanın iddiası, bir sınır aşımı olarak olağanüstü hal ile olağanüstü halin sınırlanması çabası olarak modern anayasacılık arasındaki ilişkinin yeni bir açmaza girdiğidir. Olağanüstü hali gerekçelendiren krizlerin varlığından olağanüstü halin kendisinin bir krize dönüştüğü yeni açmazı tanımlamak için 20. yüzyıl başlarındaki kriz ortamına ve kriz kavramının kullanımlarına odaklanmak ve özellikle de krizin siyasal bağlamındaki dönüşümlerini analiz etmek gerekir. Bu bakımdan anayasanın askıya alınması ve bunun sınırları konusundaki kurucu tartışmalar çağdaş cumhuriyetlerin durumunu kavramak ve geleceğe ilişkin öngörü geliştirmek bakımından önem taşımaktadır. Bu bağlamda Türkiye'nin mevcut anayasal rejimi de Weimar deneyimi referansıyla ele alınacaktır.

Anahtar sözcükler: Weimar Anayasası, olağanüstü hal, kriz.

Cumhuriyetçi anayasal düzenler bakımından günümüzde en temel sorunlardan biri yürütme organının ve ona bağlı idarenin sınır aşımı girişimleridir. Yasama ve yargı hilafına yürütme ve idare alanının genişlemesinin dayanağı olarak ortaya konan hızlı tedbir alma, devletin varlığını sürdürme, ulusun yüce varlığını koruma gibi *gayeler* yürütme ve idarenin meşruiyetini anayasanın ötesinde bir egemenlik iddiasına taşımaktadır. Böylece cumhuriyetçi anayasal düzenin iki niteliği aşındırılmaktadır. Birinci nitelik, cumhuriyetlerin negatif niteliği dediğimiz, Machiavelli'nin ifadesiyle "monarşi olmama"dır (2016: 3). İkincisi ise cumhuriyetçi düzenlerin pozitif niteliği diyebileceğimiz, yönetilenlerle yönetenler arasındaki dengenin kurulmasını sağlayan haklar rejiminin tahrip edilmesi, yurttaşlar topluluğunun sahip olduğu hakların aşındırılmasıdır.[1]

(*) Doç. Dr. AÜSBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

1 Cumhuriyetçi düşünceyi cumhuriyetlerin yaşayan deneyimlerine başvurarak anlamaya çalışan başkaları gibi burada da yine Machiavelli'ye başvuralım. Machiavelli, çoğunluğu oluşturan halk ile soylular arasındaki sınıf kavgasının Roma'nın özgürlüğünün ilk nedeni olduğunu söyler. Bu

Cumhuriyeti korumak amacıyla olağanüstü hal ilanlarıyla ya da plebister yöntemlerle yürütme ve idare lehine kurulan üstünlük, keza siyasal çatışmanın demokratik kanallarının kapatılmasıyla hak ve özgürlüklerin kullanılamaz hale getirilmesi siyasal rejimlerin dramatik biçimde değiştirilmesinin zeminini hazırlıyor. Olağanüstü hal ilan edilsin ya da edilmesin fiilî olarak kurulan anayasa dışı/ötesi meşruiyet arayışındaki rejimlerin yarattığı istisna, kaynağını sürekli canlı tutulan bir kriz bağlamında buluyor.[2] Krizin, mevcut hukuksal düzen ve kurumlar ile aşılamayacağı, dolayısıyla devletin ve ulusun içine düştüğü varlık-yokluk savaşından egemenlik edimiyle kurtulacağı varsayımı artık yeni bir meşruiyet iddiasıdır. Dolayısıyla kriz ve istisna asla tek yönlü olarak değil, her zaman bir çatışma içinde gündeme geliyor. İki karşıt meşruiyet iddiası –yasallığa içkin meşruiyete karşı hükümetlerin kimi *kutsal gayeler*inin yasallığı geriye iten meşruiyet iddiaları– arasındaki çatışma siyasal alanda görünür oluyor.

21. yüzyılın geride bırakıyor olduğumuz ilk çeyreğinde anayasal demokrasileri tehdit eder biçimde ortaya çıkan bu girişimlerin en sembolik olanlarından biri, seksen dokuz yıl önce Adolf Hitler'in Weimar Anayasası'nın 48. maddesine dayanarak parlamentoyu askıya alan Yetkili Kılma Kanunu ile aynı güne denk getirilerek 23 Mart 2020'de Macaristan Parlamentosu'na getirilen ve Orban'a süresiz olarak kararnamelerle yönetme yetkisi veren yasa teklifi oldu (Kovács, 2020). Cumhuriyetçi anayasa fikrinin somut bir anayasal düzen bağlamındaki ilk modern ikametgâhı olan Birleşik Devletler'de seçimleri kaybeden ve seçim sonuçlarını kabul etmeyen Başkan Trump'ın çağrısıyla Kongre'nin Trumpçı güruh tarafından basılmasını tüm dünya canlı yayında izledi. Türkiye'de, 16 Nisan 2017'de olağanüstü hal koşullarında yapılan plebisit sonucu yeni bir başkan-

nedenle de bu çekişme bazılarının sandığı gibi cumhuriyet için yıkıcı değil, aksine özgürlüğün yaratıcısıdır. Çünkü ona göre her cumhuriyet içinde zenginler ve yoksullar vardır ve özgürlüğü yaratan yasalar bunların çekişmesinden türer (Machiavelli, 2009: 36-39). Miguel Abensour'un Marx'ın gerçek demokrasi kavramında bulduğu Machiavelli momentinin kaynağında da cumhuriyetçiliğin bu özelliği vardır (Abensour, 2002).

2 Bu kısa girişe, yazının bütününe ilişkin bir perspektif sunabilmesi için, klasik olana deneyimin içinden bakan Machiavelli'nin eserinden son bir ek daha yapmak istiyorum. Machiavelli, 20. yüzyıl anayasa düşüncesinin "olağanüstü hal" olarak kurumsallaştırdığı olguyu Roma'nın "Diktatörlük" kurumu bağlamında ele almış, bu kurumu övmüş ve cumhuriyetler için neden yararlı olduğunu anlatmıştı. Ona göre Roma'da cumhuriyetin çözülmesinin nedeni diktatörler değil, askerî yönetimi sürdürmeleri sayesinde güç kazanan yurttaşlar oldu. Diktatörlük ise diktatörün kendi otoritesiyle değil, genel yasalara göre oluştuğunda şehir için hep faydalıydı. Çünkü yasalara uygun olarak göreve gelmiş diktatörlerin partizanları, taraftarları ve elde ettiği bir zenginliği olmayacaktı. Ayrıca yasa hem süre hem yetki hem de devletin ana yapısını (senato ve halk otoriteleri arasındaki denge) bozmama konusunda net sınırlar getiriyordu. Machiavelli'ye göre diktatörlük kurumunun yasalaşması acil durumlar için iyidir. Çünkü aksi halde yasa dışına çıkmak mecburiyeti doğar; bu ise kötüdür. Çünkü iyi amaçlarla da olsa yasanın dışına çıkmak, gelenek haline gelir ve ardından kötü amaçlar için de yasalar ihlal edilir (2009: 132-135). Machiavelli'nin *Söylevler*'indeki diktatörlüğe ilişkin bu pasaj, bugün, olağanüstü hal ilan edilmeden kendi otoritesini kullanarak yasa dışına çıkan rejimleri ve bunu yaparken meşruiyetlerini dayandırdıkları amacı anlamak bakımından rehber niteliğinde. Yürütme organlarının günümüzdeki sınır aşımlarının dayandığı gerekçelere bakıldığında, Machiavelli'nin klasik eserinin yüzyıllar karşısındaki dayanıklılığını görmek mümkün. Tabii konumuz bakımından cumhuriyetlerin buna dayanıklılığının ölçütlerini de

cı[3] rejimin kuruluşunun hukuki zemini hazırlandı. Temmuz 2016'dan Temmuz 2018'e kadar geçerli olan olağanüstü hal koşullarında anayasal olarak statüsü çizilmiş OHAL'in sınırlarını aşan tedbirler kalıcı mevzuat değişiklikleri olarak uygulandı. OHAL sürerken, 2017 anayasa değişikliği ile oluşturulan yeni rejime ilişkin düzenlemeler bütünüyle yürürlüğe girdi.[4] İtalya'da faşizmin kurucusu Musollini'ye hayranlık duyan, gençliği faşist harekette geçmiş, İtalya'nın Kardeşleri Partisi'nin lideri Meloni'nin seçim başarısı, Thuringen'de Nasyonal Sosyalizme yakın görüşleriyle bilinen AfD'nin birinci parti çıkması Avrupa'daki "maraza" ilişkin son gelişme. Elbette 2024 Avrupa Parlamentosu seçimlerinde aşırı sağın geniş ölçüde oy artışı da hesaba katıldığında 21. yüzyılın ilk çeyreğinde Avrupa'nın ve dünyanın Weimar döneminden öğreneceği hâlâ çok şeyin olduğunu söylemekte beis yok.

Anayasal demokrasilerin bir "kritik kavşak"ta[5] olduğunu şüpheye yer bırakmayacak biçimde kanıtlayan siyasal süreçler bağlamında istisna kavramını odağa almak gerek. Daha doğrusu üzerinde özenle durulması gereken konu istisnalar ve "geçiş"lerdir, yol ayrımının bizzat kendisidir. Anayasal demokrasileri yürütme gücünün sınır aşımları bakımından bu kadar zayıf kılan, bir eşiğe taşıyan nedir? Bundan doksan bir yıl önce cumhuriyetçi anayasanın sunduğu araçlarla iktidara gelmiş ve 20. yüzyılın en büyük felaketlerini yaratmış Nasyonal Sosyalist İşçi Partisi deneyimini hatırlatacak biçimde kurulan kararname ile yönetim düzenleri bakımından sınırın neresindeyiz?[6]

Yüzyılımızın üçüncü on yılında anayasa hukukçuları, siyaset bilimciler ve bizzat politikacılar bakımından yanıtları ile acı biçimde karşı karşıya gelinebilecek muhtemel sorulardan bahsediyorum. Walter Benjamin, 20 Mart 1933'te Scholem'e yazdığı mektupta, ayrılma kararını açıklarken, kararını panik ile almadığı-

3 Başkancı rejim kavramsallaştırmasının Türkiye'nin yeni rejimi bağlamında inşası için bkz. Köker (2020).

4 Yürütme gücü lehine dengeyi niteliksel olarak bozan OHAL düzeni ve 2017 anayasa değişikliği kanunu sonrasında devlet güçlerinin yeni konumunu inceleyen bir makale için bkz. Sağlam (2018: 21-101).

5 "Kritik kavşak" terimi, Türkiye'de 2015 yılında başkanlık sistemine geçişe ilişkin adımlar atılırken liberal-kurumsalcı gelenek içindeki sistem tartışmaları bağlamında kullanıldı ve ilgili literatürü tartışan bir kitap bu adla yayımlandı (Akaş, 2015). Söz konusu bilimsel-entelektüel geleneğin, yol ayrımını ancak trafik ışıkları göründükten sonra fark ettiği şerhini düşmekle birlikte, adlandırma konusunda başarılı olduğunu söylemek gerek.

6 Federico Finchelstein (2019), popülizm adı altında ele aldığı rejimlerin, Latin Amerika'da başlayan hikâyelerinin merkeze, ABD ve Avrupa'ya taşınmasını ele aldığı kitabında faşizmleri ve popülizmleri tarihselleştiriyor. Mevcut popülizmlerin, post-faşist rejimler olarak faşist arzuları sınırlarını tam olarak aşmadan; seçimleri muhafaza ederek, toplu katliamlar yapmayarak, kamplar kurmayarak biçimsel demokrasilerin sınırlarında temsil ettiğini belirtiyor. Dolayısıyla, eserinin bir alt başlığının adı olarak vurgulandığı gibi bu rejimler "Demokrasi ile Diktatörlük Arasında" bir yerde konumlanıyor. Elbette, demokrasi ile diktatörlük arasındaki bu konumun sabit olmayacağını, başından sonuna bir hareket içinde olduğunu, bir aralık, bir geçiş olduğunu eklemek durumundayım. Dolayısıyla bu aralıktaki konumun tam olarak nereye denk düştüğü kadar, mesafeleri bir yöne doğru alma çabası içindeki mücadelelerin rolünün de "kritik" olduğu bir eşikteyiz.

nı söylemek için söze şöyle girmişti: "... şimdi nasıl her şeyin ucu açıksa günün birinde o denli önü kapalı bir hal alabilir" (Scholem, 2018: 50). Bugünün sorusu, anayasal demokrasilerin sınır aşımının nereye varacağıdır. Örneğin yüz binin üzerinde yurttaşını, bir gecede, mahkeme kararlarına dayanmadan, olağanüstü hal kararnameleri ile çalışma hakkı, seyahat özgürlüğü gibi en temel haklarından mahrum bırakan ve bu durumu sürekli kılan Türkiye'de bugün cumhuriyetçi anayasanın ve cumhuriyetçi yurttaşlığın anlamı nedir? Süreç nerelere evrilebilir? 20. yüzyılın tarihsel deneyiminin insanlığa öğrettiklerinin bu kadar erken ve kolayca gerilemesini nasıl anlamalıyız ve anlamanın ötesinde bu deneyimin sağladığı öngörü bağlamında dönüştürücü, müdahale edici fikirler oluşturmak mümkün müdür?

Weimar Anayasası'nın yürürlükte olduğu dönem, bu tür soruların yanıtlarına ışık tutacak bir deneyimler toplamı, bir tür anayasal-tarihsel laboratuvar gibidir. Bu metaforla düşünürsek, o laboratuvarda çalışan bilim insanları, bugünden bakıldığında devlet ve anayasa teorisi alanında belki de en canlı tartışmaların tarafları olmuşlardır.[7] Özgün koşulları olan ve bu koşulların ağır sonuçlarının yaşandığı bir coğrafyada gerçekleşmiş olmasına, keza çatışmanın yoğun olduğu bir siyasal topluluğun ürünü olmasına rağmen, Almanya'nın yüz yıl önceki deneyimi, tarihselliği içinde değerlendirildiğinde yüzyılımızın sorularına yanıt veremese de onu kavramamız için zemin sağlar.

Bu yazının odağında iki tartışma var: Birincisi Weimar döneminde kriz ve geçiş süreçleri bakımından anayasanın konumu; ikincisi ise bunun Türkiye'deki geçiş sürecini anlamak için bir zemin sunup sunmadığı.

Weimar ve olağanüstü yürütme güçlerinin oluşumu

Weimar Cumhuriyeti, dünya savaşının yenilgisinin yükünü sırtlanan sosyal, siyasal ve ekonomik olarak bölünmüş bir toplumun dengeleri üzerine kurulmuş bir anayasaya dayanıyordu. Birinci Dünya Savaşı'nın öncesinde görece istikrarlı bir anayasal monarşi ile yönetilen Alman İmparatorluğu'nun savaş sırasında ve sonrasında yaşadığı yıkım çok boyutlu oldu. Barış antlaşmasının ağır iktisadi, siyasal ve sosyal yükü bir yana sosyal sınıflar arasındaki çatışmanın düzeyi 11 Ağustos 1919 tarihli Weimar Anayasası üzerinde belirleyiciydi. Anayasa, Almanya'da cumhuriyeti kuruyor, ehlileştirilmiş işçi sınıfı partilerinin politika sahnesinde var olmasını mümkün kılabilecek düzenlemeler içeriyor, medeni ve sosyal

7 Arthur J. Jacobson ve Bernard Schlink'in derlediği *Weimar: A Jurisprudence of Crisis* adlı eser (1996), hem hukuk metodolojisi hem de anayasal krizin içeriğine ilişkin tartışmaları doğrudan tartışmanın öznelerinin makalelerini içererek günümüze taşımış, dönemin zenginliğini anlamamızı bir derleme ölçüsünde sağlayacak bir katkı yapmıştır. Jacobson ve Schlink, derlemenin başında yer alan giriş makalesinde Amerikan ve Alman deneyimlerini karşılaştırarak Amerika'dakinin aksine Almanya'da devletin anayasayı önceliğini, bu nedenle de devlete içkin krizlerin aynı anda anayasanın krizine, anayasal krize yol açtığını ve bunun dönemin tartışmalarını belirlediğini iddia ederler.

ilişkileri yeniden düzenleyecek müdahalelere imkân tanıyordu. Ulrich Preuss'un tanımıyla "otokratik, yarı parlamenter monarşi yerine demokratik bir cumhuriyetin tesisiyle yepyeni bir politik evren yaratılmıştı" (Preuss, 2016: 471).

Weimar'ın şöhretli anayasa yapıcıları, çağdaş anayasal demokrasileri incelemiş ve toplumsal dengeleri kuracak, sınıf mücadelesini ehlileştirecek, kapitalizm ve siyasal demokrasi arasında uzlaşma zeminleri yaratacak, Weber'in öngördüğü kitle demokrasisini mümkün kılacak formüller üzerine çalışmışlardı. Anayasa yeni bir devlet örgütlenmesinin ötesinde kurumsal dönüşümlere kapı açan yeni bir siyasal, sosyal örgütlenmeye geçişin de zemini olarak tasarlanmıştı; tüm bu amaçlar için de parlamenter, plebisiter ve başkancı öğelerin temel haklar demetiyle bir arada bulunduğu bir sistem öngörülmüştü (Preuss, 2016: 471-472). Bununla birlikte Anayasa, Ece Göztepe'nin vurguladığı gibi güçlü ve çatışan parçalara bölünmüş siyasal topluluk arasındaki tavizlere dayanıyor ve hiçbir kesimi memnun etmiyordu (2015: 132). Toplumsal güçlerin çatışması parlamentoya yansıyor ve istikrarlı hükümetlerin kurulmasını zorlaştırıyordu. Anayasa bu açıdan sahipsizdi; konsey demokrasisini reddettiği için solun, monarşi etrafında örülmüş siyasal ve sosyal hiyerarşileri altüst ettiği için sağın tepkisini çekiyordu. Alman İmparatorluğu'ndan devrolan muhafazakâr bürokrasi ve yüksek düzey yargıçların önemli bir kısmı anayasayı benimsemediği gibi[8] özellikle Cumhuriyet'in ilk beş yılında yaşanan siyasi ve iktisadi krizlerin yarattığı dinmeyen fırtına burjuva cumhuriyetin ihtiyaç duyduğu dönüştürücü eylemlerin önüne geçiyordu. Peter C. Caldwell'in kitabının kapağına yerleştirdiği antisemitist tonu ağır karikatürün gösterdiği gibi anayasa, İmparatorluğun geniş bedenine dar gelen yabancı (düşman) toplumlardan esinini almış bir elbise olarak gösteriliyordu (1997: X).

Cumhuriyet'in ilk beş yılı, ilk cumhurbaşkanı sosyal demokrat Friedrick Ebert yönetiminde anayasanın burjuva demokratik niteliğini, "cumhuriyeti korumak gayesiyle" ihlal eden yürütme gücünün sınır ihlalleriyle geçti. Bir sonraki bölümde ayrıntılı biçimde tartışılacağı gibi Anayasa'nın 48. maddesinde tanımlanmış cumhurbaşkanının istisnai yürütme yetkilerine, bu beş yıl içinde en az 135 defa başvuruldu (Wilde, 2010: 139). İstisnai haller bakımından yürütme organının geniş yetkileri, cumhuriyeti tehdit ettiği varsayılan çok geniş bir alanda tedbir almayı kapsıyordu; ağır şiddet olaylarından hiperenflasyona kadar Weimar'ın evreninde yaygınlaşmış katmanlı krizlerde yürütme organının yetkilerini yasama karşısında sınırsızca genişletebildiği bu beş yıl, 1924-1928 yılları arasındaki göreli istikrar döneminin ardından yürütmenin sınır aşımlarına iliş-

8 Konrad H. Jarausch, "Suç Ortaklığı Muamması" başlıklı makalesinde, Alman profesyonellerinin Nazizm'le işbirliğinin analizini yaparken profesyonellerin, hatta eserleri hâlâ okunmakta ve onlara değer verilmekte olan hukukçuların "kara gömleklerinin tiratlarından beklenebilecek olanı" meşrulaştırmalarının hâlâ hayret uyandırabildiğini yazarak başladığı makalesinde, eğitimli sınıflarının işbirliğinin köklerinin Weimar Cumhuriyeti içinde aranması gerektiğinin altını çiziyor (2021: 25-50).

kin kuramsal tartışmalar bakımından da kurucu bir nitelik taşıdı. Weimar Cumhuriyeti'nin on üç yıllık ömründe 250'nin üzerinde başvurulan 48. maddenin istismarı, Weimar düzenin yıkılmasının hemen öncesindeki son kriz yıllarında, cumhuriyeti bir anayasal diktatörlüğe dönüştürmüştü (Rossiter, 1948: 33).[9]

Weimar Anayasası dönemi hem somut işleyişi hem de bu işleyiş üzerine düşünen bir kuşak kamu hukukçusunun ürettikleri bağlamında müstesnadır. 1949 tarihli Bonn Anayasası'nın "parlamenter kurumların yürütmeyi paralize etmesini engelleyen; temel hak ve özgürlükleri yasama ve yürütmenin sınır aşımlarına karşı koruyan kurumlara yer veren, plebisiter diktatörlük araçlarının kullanımını sınırlayan" tercihlerinin bu birikimden esinlendiği açıktır (Caldwell, 1997: 1). Özellikle güçlendirilmiş parlamentarizme ve değişmez maddelere ilişkin hükümlerin Carl Schmitt'ten etkilendiği de güçlü biçimde öne sürülmektedir (Göztepe, 2015: 158-159). Fakat, 2000'li yılların başından itibaren anayasal/liberal demokrasilerdeki alışılmadık sınır aşımlarının Weimar döneminin etkili figürlerinden Carl Schmitt'in olağanüstü yönetim araçlarının kullanımı hakkındaki görüşlerine yönelik artan ilgi yürütme gücünün sınır aşımları bakımından dikkat çekicidir (Schuerman, 2016: 547). Schmitt'in, liberal hukuk devletinin yasamacı anlayışına karşı, idarenin hem bir teknik olarak hem de devletin içine düştüğü krizi ortadan kaldıracak "gaye"ye sahip olmak bakımından taşıdığı üstünlüğü, dolayısıyla da kriz dönemlerini normal dönemlerden ayırarak anayasanın pozitif kavrayışı bağlamında "anayasayı" koruyabilme kapasitesine sahip meşru "anayasal" organı tanımlama ve *egemen diktatörlük* ve *komiseryel diktatörlük* arasındaki sınırları belirleme/belirsizleştirme biçimleri hâlâ ilgi çekmektedir.

Bununla birlikte, bir sonraki bölümde ayrıntısına girileceği gibi Schmitt'in bütün çabasının anayasanın koruyucusunu aramak olduğunu söylemek bugün pratikte yeniden sınanması gereken bir fikirdir.[10] Bu sınamayı 1932 yılında "Ya-

9 Sebastian Haffner, bu son kriz yıllarını, bugün için de anlamlı çok güçlü bir görüyle şöyle tanımlıyor: "Bildiğim kadarıyla Brünning rejimi (1930'da şansölye oluyor) o günden beri birçok Avrupa ülkesinde taklitçiler bulan bir hükümet şeklinin ilk denemesi, tabiri caiz ise prototipiydi: Demokrasi adına ve gerçek diktatörlüğün gelişini engellemek amacıyla yürütülen bir yarı diktatörlük. Brünning'in iktidarda olduğu dönemi adamakıllı inceleme zahmetine katlanacak biri, bu iktidar şeklini, aslında mücadele ettiği rejimin hazırlık sınıfı –adeta kaçınılmaz bir şekilde– getiren bütün öğelerin, bu dönemde esas itibarıyla hazırlanmış olduğunu tespit edecektir: Kendi taraftarlarının cesaretinin kırılması, kendi pozisyonunun altının oyulması, özgürlüğün kısıtlanmasına alışmak, düşmanların propagandasına karşı fikri savunmasızlık, inisiyatifin karşı tarafa teslim edilmesi ve nihayet her şeyin çıplak bir iktidar sorunu haline geldiği andaki çuvallama" (2018: 81).

10 Bu sınamayı Weimar düzeni bağlamında Schmitt ve Kelsen arasındaki anayasanın koruyucusu tartışmasını odağına alan Berke Özenç, *Demokrasiyi ve Anayasayı Korumak: Kelsen Schmitt'e Karşı* adlı eserinde yapıyor. Özenç, Kelsen ve Schmitt arasındaki polemiği şöyle değerlendiriyor: "Gerçekçilik adına siyasi ideallerini olgular şeklinde tasvir eden, olguları ise kurgusal suçlamasıyla değersizleştirmeye çalışan Schmitt'tir. Kelsen, demokratik bir seçimle oluşturulmuş bir kurucu meclis tarafından hazırlanan Weimar Anayasası'nın; sınıfsal, dini ve etnik olarak bölünmüş bir toplumda demokratik bir şekilde nasıl işleyebileceğine dair hukuk tekniği araçları geliştirmeye çalışır. Schmitt ise, Anayasa'nın girişinde yer alan sözcüklerin Alman toplumunun homojenliğini kanıtladığını ileri sürerek, bu homojenliğe ve dolayısıyla anayasaya aykırı olduğunu ilan ettiği toplumsal çoğulculuğun bertaraf ve gerektiğinde yok edilmesini demokrasi

sallık ve Meşruluk" makalesinde yapan Otto Kircheimer'e kulak verelim. Kirkheimer'e göre, "Weimar, Schmitt ve meslektaşlarının iddia ettiği gibi hukukçuların dost ile düşman arasında ayrım yapmaya korktuklarından dolayı çökmedi; aksine demokrasi düşmanı idare ve yargı üyelerinin yasal kurumları siyasi muarızlarını ezmek amacıyla araçsallaştırmaya gönüllü olmaları yüzünden çöktü" (Scheuerman, 1996: 6-7). Schmitt hemen sonrasında yayımladığı aynı adlı eserinde, parlamenter yasallık ilkesinin aşındığını ve idare devleti olarak adlandırdığı yeni bir devlet tipinde, cumhurbaşkanının ve idari aygıtın kaynağını yasallık ilkesinden almayan bir meşruiyete dayanan yeni konumunun gücünü *meşrulaştırır* (Schmitt, 2016). Kirchheimer, yasallığın parlamenter sisteme içkin meşruiyetini, doğrudan doğruya parlamentonun yasa yapma ilkesine dayandırır. Bu ilke, yani yasallık modernlik öncesi kurumların tözsel meşruiyet arayışlarını iptal etmiştir. Fakat Weimar Cumhuriyeti'nin çatışmalı yapısı içinde sınıflar üstü bir konum iddia eden idari bürokrasi ve yargı bürokrasisi, açıkça cumhuriyete karşı tavırları ile kendi konumlarını cumhuriyet öncesi sınıfsal ve siyasal pozisyonlarına dayandırmıştır. Anayasa'nın 48. maddesine dayanarak plebisiter meşruiyete başvuran ve diktatör konumunu sürekli hale getirerek kararnameler aracılığıyla bir idare mekanizması oluşturan cumhurbaşkanı ve idari bürokrasi devletin bekası, ulusun birliği gibi *gayeleri* yasallığın önüne koymuş, böylece cumhuriyetin en temel ilkesi olan yasa önünde eşitliği –bu amaçların nötr olamayacağı gerekçesiyle– askıya almıştır. Reich'ın dostları ve düşmanlarını ilan edebilecek nötr olmayan bir *gaye*, meşruiyetin kaynağıdır. Cumhuriyetçi anayasanın, Weimar demokrasinin çöküşünü getiren Schmitt'in iddiasının aksine, bu olmuştur (Kirchheimer, 1996: 44-63).

Kriz kavramının *temellükü*, olağanüstü halleri olağanlaştırmanın aracı kılınmış ve *gaye* cumhuriyeti korumanın, anayasal düzeni yeniden tesis etmenin ötesinde kendinde bir meşruiyet iddiasına dönüştürülmüş, böylece parlamentonun tasfiye edildiği, yargı bürokrasisinin gaye etrafında örgütlendiği tedbir devleti[11] Nazizm iktidara gelmeden önce meşrulaştırılmış, Haffner'in yukarıda aktarılan ifadesiyle hazırlık sınıfı bu dönemde geçilmiş, cumhuriyet henüz Nasyonal Sosyalist Parti iktidarı öncesinde çökertilmiştir.

Kriz ve diktatörlük: Weimar Anayasası'nın 48. maddesi

Kriz kavramını nasıl anlamalıyız? Bugün geleceğe dair iddialarından koparılarak geleceği durdurmak isteyen muhafazakârlar tarafından ehlileştirilmiş bu kavram, 20. yüzyılın başlarında bugünden farklı bir zamansallık içinde düşünülü-

adına talep eder" (2022: 235).

11 Tedbir devleti kavramı, Ernst Fraenkel'in *İkili Devlet* eserinde norm devleti kavramsallaştırmasıyla birlikte inşa edilmiş; hukuk devletinin çözülüşüyle gaye ve ona dönük edimin "tedbir" biçiminde ortaya çıkması bağlamında kavramsallaştırılmıştır (2020: 35-124).

yordu. Kriz, içinden çıkılmaz bir bunalım, şimdinin zor zamanları değil, aynı zamanda bir gelecek beklentisiydi de (Türker ve Neocleous, 2022). Fakat ilginç bir biçimde kriz, Weimar döneminde bugünküne benzer bir anlam kazandı ya da hem tarih hem de tarihyazımı içinde Weimar döneminde krizin anlamı böyle inşa edildi. Rüdiger Graf'ın araştırmasına göre Almanya'da 1918-1933 yılları arasında başlığında kriz kavramının olduğu 370 kitap yazılmıştı. 1930'dan itibaren kriz kavramı, tarımdan dine, politikadan finansa her alana sirayet etmişti. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası tarihyazımında Weimar düzeninin içkin felaketi olarak dönemin çoklu krizleri Almanya'yı kaçınılmaz sona taşıyan bir olgular toplamı olarak inşa edilmişti. Graf'a göre bu tarihyazımında "kriz" hem "açıklayıcı" değeri olan hem de "açıklanması gereken" bir şeydi. Bu anlam yitimi içinde Graf'a motivasyon sağlayan, kavramın bu inşasının eleştirisiydi; Weimar Almanya'sının iki büyük solcu entelektüeli Brecht ve Benjamin'in birlikte çıkarmak istedikleri dergiye *Krise und Kritik* adını vermek istemelerinin bir nedeni olmalıydı (Graf, 2010: 592-615). Fakat Mark Neocleous'un kavramsallaştırmasıyla temellük edilmiş bir kavram olarak kriz (Türker ve Neocleous, 2022), bir diktatörlük döngüsünün tutamağı olarak ortaya çıkıyordu; krizin varlığının belirlenmesi "gaye"nin belirlenmesine, "gaye"nin varlığı yürütmenin sınır aşan güçlerinin meşrulaştırılmasına zemin hazırlıyordu (Demirkent, 2015). Weimar Anayasası'nın 48. maddesi bu "gaye"nin anayasal aracı olarak istismar edildi.

Marc de Wilde (2010), Weimar dönemi anayasacılığında olağanüstü hali odağa aldığı makalesinde, 1924 yılında gerçekleştirilen Alman Anayasa Hukukçuları Birliği'nin birinci konferansının kurucu önemine dikkat çeker. Konferansın ikinci bölümünün konusu Weimar Anayasası'nın 48. maddesi. Bölümün konuşmacıları, 48. maddenin cumhurbaşkanına verdiği yetkilerin sınırlarını ihlal edilemezlik öğretisiyle çizen Richard Grau'ya karşı çok daha geniş diktatörlük yetkilerini savunan Carl Schmitt ve Erwin Jacobi.

Yukarıda bahsedildiği gibi, Anayasa'nın kabulünden konferansın yapıldığı 1924 yılına kadar siyasal, iktisadi ve sosyal çatışmalardan kaynaklanan krizlere karşı en az 135 vakada Anayasa'nın 48. maddesinde cumhurbaşkanına verilen olağanüstü yetkiler kullanılmıştı. 48. maddede cumhurbaşkanına tanınan yetkilerin sınırları konusu, Weimar dönemi anayasa hukukçularının ana gündemlerinden biriydi. Bu sınırlardan biri, cumhurbaşkanının eylemlerinin anayasal düzeni ve kamu güvenliğini sağlamak *gaye*siydi. Yani "tedbirler" sadece bu amaç kapsamındaysa anayasal meşruiyete sahipti. İkincisi, Alman Devlet Mahkemesi'nin kararıyla da güçlenen içkin bir sınırdı; tedbirler geçici nitelikte olmalı, *gayeye* ulaşıldığında kaldırılmalıydı. Bir diğer sınır Alman kamu hukukçuları tarafından kabul gören ve *argumentatum e contrario* ilkesinden yola çıkan 48. maddenin ikinci fıkrasındaki legalistik yorumdu (Rossiter, 1948: 67-68). Grau, katı legalistik yorumuyla cumhurbaşkanının olağanüstü yürütme yetkilerinin kullanımının sınırlarını, Schmitt ve Jacobi'nin tartışmasının da asıl gündemi-

ni oluşturan 48/2. fıkrasından türetmişti (Wilde, 2010: 141-143): "Eğer Alman Devleti'nde kamu düzeni ve kamu güvenliği ciddi biçimde bozulur ve tehlikeye düşerse Cumhurbaşkanı kamu düzeni ve kamu güvenliğini yeniden sağlamak için gerekli tedbirleri alabilir; ihtiyaç halinde silahlı kuvvetleri müdahale için davet edebilir. Bu amaçla Anayasanın 114 [kişi dokunulmazlığı], 115 [konut dokunulmazlığı], 117 [iletişim mahremiyeti], 118 [düşünce ve ifade özgürlüğü], 123 [toplanma özgürlüğü], 124 [dernek kurma özgürlüğü] ve 153. [mülkiyet dokunulmazlığı] maddelerinde sayılan temel hakları geçici olarak tamamen veya kısmen askıya alabilir."[12]

Grau'nun ihlal edilemezlik öğretisi, cumhurbaşkanının diktatörlük yetkilerinin Anayasa'nın bu maddesiyle çizildiği ve anayasanın koyduğu bu sınırların 48. maddeye dayanarak olağanüstü hal yetkilerini kullanan cumhurbaşkanınca ihlal edilemeyeceğiydi. Dolayısıyla sayılan hakların tamamen ya da kısmen askıya alınabilmesi dışında anayasa diktatörlük yetkileriyle askıya alınamazdı. Clinton Rossiter (1947: 68) hem pratikte hem de teoride bu yorumun güçlü itirazlara maruz kaldığını belirtecektir. Pratikte, örneğin serbest ticaret hakkı ya da özel mahkeme kurma yasağı gibi hakların askıya alınabildiği örnekler, teoride ise Carl Schmitt'in tezleri karşımıza çıkar.

Schmitt'in olağanüstü hale ilişkin fikirleri, savaş yıllarında askerî diktatörlük dönemindeki görevi bağlamında gelişir; Scheuerman'ın güçlü biçimde kanıtladığı gibi yürütme gücünün olağanüstü araçları kullanımına ilişkin sonraki fikirleri de farklı konjonktürlerin ürünleri olarak değil, belli bir tutarlılık içinde okunmalıdır. Scheuerman, bu tutarlılık bağlamında iki önemli entelektüel stratejiyi vurgular: Birincisi kimi zaman yasallık kisvesinin altına gizlese de bir kök devlete, modern egemenliğin ortaya çıktığı mutlak monarşinin yürütme olanaklarına dönüş, ikincisi ise olguların yasallıkla sınırlanamayacak çeşitliliğinin normlar üzerindeki belirleyiciliğini öne sürerek mutlak egemenliğe ilişkin bir fazlalığı sürekli canlı tutma (Scheuerman, 2016). Schmitt, bu iki strateji bağlamında, bu çalışmanın başından itibaren takip edilen yürütme organının sınırlarını yasama ve yargı aleyhine genişletmesinin meşrulaştırılma biçimlerinin en güçlü teorik örneklerinden birini sunar. Krizler ve olağanüstü halin dinamik ilişkisi bağlamında Schmitt, uyguladığı ikili strateji ile diktatörlüğün iki biçimi, anayasanın çerçevelediği bir geçici/komiseryal diktatörlük ile anayasanın ötesinde konumlanan, yeni bir rejimi oluşturma yetkisini haiz egemen diktatörlük arasındaki sınırları muğlaklaştırır; Weimar Anayasası'nın 48. maddesinin mevcut legalistik yorumunun karşısına da bu teorik araçlarla çıkar.

Schmitt'in 1921 tarihli *Diktatörlük*'ü ve kitabın sonuna eklediği, yukarıda bahsedilen konferans metni, bu görüşlerin açıklıkla ortaya konduğu ve Sheuerman'ın tanımladığı iki stratejinin güçlü argümanlarla işlendiği metinlerdir. Schmitt, kamu düzeni ve güvenliğini ciddi biçimde tehlikeye düştüğünde ve Anaya-

12 Bkz. https://digital.library.cornell.edu/catalog/nur01840

sa'nın kurduğu olağan organlarla tehlike bertaraf edilmediğinde cumhurbaşkanının anayasal düzeni geri getirmek gayesiyle 48. madde ile elde ettiği yetkilerin sınırlarını tartıştığı konferans metninde 48. maddenin 2. fıkrasının kabul gören yorumunu karşısına alır. Ona göre, 48/2'de sayılarak tüketilmiş olan "askıya alınabilecek temel haklar"dan ayrı olarak, cumhurbaşkanının cumhuriyeti tehdit eden *olgusal* durumları engelleyecek *önlemler* alma yetkisi 48/2'nin ilk cümlesinde olduğu gibi yalnızca *gaye* ile sınırlıdır. 48/2'nin takip eden cümlesindeki askıya almaya ilişkin sınırlandırma ile cumhurbaşkanının önlem alma yetkisi sınırlandırılmaz. Çünkü askıya alma, sayılan yedi anayasal hakkın koruduğu hakların sağladığı güvencenin herkes bakımından kaldırılması anlamına gelirken, anayasal düzenin korunması gayesiyle alınacak *önlemler* somut bir tehdit oluşturan *olgusal* nitelikteki eylemlerle ilgilidir ve edimsel nitelik taşır (2006: 191-194). Schmitt'e göre anayasanın, cumhurbaşkanına 48. maddede verdiği yetkiler geneldir; yalnızca anayasal düzeninin korunması için i. *önlemlerin* uygun olması, ii. önlemlerin genel nitelikte kural yaratmak yerine vakalara ilişkin olması ve iii. Anayasanın 48, 50. ve 54. maddelerinde tanımlanan organizyonel minimum kuralına, yani yürütmedeki güç yoğunlaşmasının kuvvetler ayrılığının minimumları olan karşı-imza ile parlamentonun onayı kurallarına aykırı olamayacağı ile sınırlıdır (210-213). Dolayısıyla cumhurbaşkanın sayılarak tüketilmiş yedi hakkın askıya alınabileceği hükmü bir sınırlamadan ziyade cumhurbaşkanına tanınmış ek bir yetkidir. Schmitt, bu argümanın kuruluşunu iki biçimde destekler. Birincisi maddenin tarihsel ve lafzi yorumudur. Weimar Anayasası'nı yapan kurucu meclis tartışmalarında, kamu düzeni ve güvenliğinin sağlanması için cumhurbaşkanına verilen önlem yetkisinin sınırlanmasının yaratacağı tehditlere ve maddeyi yazanların gayesine atıf yaparken, yine maddenin yazılışındaki gayeye ilişkin karışıkların dilbilimsel yorumuyla cumhurbaşkanın gayeye uygun tedbir alma yetkisinin sınırlanamayacağını savunur (189-200). Argümanın ikinci desteklenme biçimi ise Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren geçen beş yılda 48/2'nin ikinci cümlesinde tüketilerek sayılan haklar dışındaki hakların kullanımını engelleyecek hakların kullanımının cumhurbaşkanı tarafından alınan önlemler ile engellendiğine ilişkin *olgusal* durumlardır (181-187).

Cumhurbaşkanına anayasal düzeni korumak için tanınan yetkilerin genişliği bakımından ortaya konan bir diğer husus, 48/5'te yasama organına verilmiş ayrıntılı düzenleme görevinin yerine getirilmemiş olmasıdır. Schmitt, burada her ne kadar yasallık ilkesine uygun davranmak zorunda olan bir cumhuriyet parlamentosunun bu yasayı çıkarmaktan kaçınamayacağını ve bu yasa tanımlanmadan anayasanın kapanmamış olacağını ifade etse de 5. fıkranın varlığını ve yasanın çıkarılmamış olduğunu ihmal edemeyeceğimizi belirtir. Çünkü kurucu meclisin kurduğu *anayasa* açık kaldıkça bu cumhurbaşkanının 48. maddesindeki yetkilerinin *egemen diktatörlük* tortusu olarak kaldığını iddia edecektir (206-207). Özellikle cumhurbaşkanının halk oyuyla seçildiği bir sistem bakımından

bu vurgunun özel bir önemi vardır.

Burada, Schmitt'in olağanüstü hal ve egemenlik ilişkisi bağlamında yürütme organının ve idarenin eylem alanını sürekli genişleterek modern devletin oluşum ânına geri dönüşlerine imkân veren diktatörlük kavrayışının üzerinde durmak gerek. Schmitt, *Diktatörlük*'ten bir yıl sonra yazdığı *Siyasi İlahiyat* adlı kitapçıkta, egemenliğin öznesi sorununu olağanüstü hale ilişkin kararı kimin verdiği ile açıklar; egemen "hem son derece acil bir durumun söz konusu olup olmadığına, hem de bunu bertaraf etmek için ne yapılması gerektiğine karar verendir. O normal durumda geçerli olan hukuk düzeninin dışında olmakla birlikte yine de bu düzene aittir çünkü anayasanın tümüyle askıya alınmasına karar vermeye yetkilidir" (2005: 13-15). *Siyasi İlahiyat,* Schmitt'e göre egemenlik kavramını hukukun dışına atan liberal anayasalığa karşı yazılmış bir risale olarak okunabilir. *Diktatörlük*'te (2014) ise egemenlik ile klasik diktatörlük kavramının ilişkisinin izi Machiavelli'den Fransız Devrimi'ne kadar sürülür. Egemenlik öncesi, modern devlete geçişin bir düşünürü olan Machiavelli'nin Roma'nın klasik kurumu olarak inşa edilen geçici olarak ve cumhuriyetin hayati sorununu çözmek üzere yetkilendirilmiş diktatörü ile modern egemenliğin kurucu düşünürü olarak Boden'in egemen/egemen prensi arasındaki ilişki ve geçişlerin tartışıldığı bölümler, Fransız Devrimi ile ortaya çıkacak egemen diktatörlük tartışmasına zemin hazırlar. Egemen prens bir diktatör değildir; çünkü egemen tarafından görevlendirilmemiştir. Fakat, egemen diktatörlük, cumhuriyetin hayati sorununu çözmek ve olağan düzeni korumak için geçici yetkilere sahip komiseryal diktatörlükten farklı olarak anayasayı askıya almak ve yeni bir anayasal düzeni kurmak ile görevlendirilmiştir. *Diktatörlük*'te inşa edilen egemen diktatörlük kavramı, *Anayasa Öğretisi*'nde kurucu iktidar bağlamında kapsamlı biçimde inşa edilir; temsil edilemez, konuşamaz ve onay ya da onaylamama dışında bir edimde bulunması mümkün olmayan egemen halk ve anayasayı yapan kurucu konvansiyon arasındaki ilişki egemen ve egemen diktatör arasındaki ilişkidir (2008: 75-83; 268-279). Burada, anayasanın pozitif kavramı olarak adlandırdığı kavrayış bakımından Schmitt, halkın siyasi birliğinin formu ve tipine ilişkin karar olarak anayasa ile anayasal yasaları ayırır; anayasal yasalar her zaman kurulu anayasal organlar tarafından değiştirilebilir; fakat anayasa egemen diktatörlüğün edimidir, dolayısıyla egemen diktatörün, konumuz bakımından Weimar Anayasası'nın 48. maddesinin 5. fıkrasının gereğinin yerine getirilmemesi bağlamında ortaya çıkan *tortu*, iki diktatörlük arasındaki ilişkiyi muğlaklaştıracaktır.

İçinde yaşadığımız dönem, klasikleşmiş bu eserlerin –yazık ki– yeni bir sınaması olarak da okunabilir. Burjuva liberal anayasal düzenlerin ve devletlerarası sistemin "kriz"e yanıt veremediği –ya da Schmittyen bir yanıtı ürettiği–, krizi olağanüstü halin olağanlaştırılmasının aracı olarak temellük ettiği yeni bir dönemdeyiz.

Türkiye'de olağanüstü halin yolu nasıl döşendi ya da Türkiye'nin Weimar Dönemi

Marx, *Kapital*'in Almanca baskısına yazdığı önsözde, örneklerini kapitalist üretim ilişkilerinin en gelişkin olduğu İngiltere'den aldığı kapitalizm eleştirisini Alman okura sunarken şöyle seslenmişti: "Eğer Alman okur, İngiliz sanayi ve tarım işçilerinin durumuna omuz silker, ya da iyimser bir biçimde Almanya'da işlerin bu kadar kötü olmadığı düşüncesiyle kendini avutursa, ona açıkça şunu söylemeliyim: *De te fabula narratur* [Anlatılan senin hikâyendir]" (2004: 16). Marx, sermayenin hareket yasalarını keşfetmiş ve *Kapital*'in Almanca baskısıyla Alman işçilerini bekleyen sonu onlara anlatmıştı. Yukarıda, aktardığım olgu ve tartışmalardan anlaşılacağı gibi, benim yazımın muradı bu değildir. Aksine Weimar döneminde olduğu gibi Türkiye'de ve dünyada pıtrak gibi çoğalan post-faşist rejimlerin içinde kapılar kapanmış değildir; fakat bu elbette kapanmayacağı anlamına gelmiyor. Dolayısıyla, Weimar döneminden öğrenmek, yazgıya ilişkin önceden fikir sahibi olmak değil, aksine yazgıyı eline almak bakımından önem taşıyor. Her koşulda bir krizin içindeyiz, kriz kavramını ikiziyle birlikte geri almak durumundayız.

Türkiye'de yirmi yıldır süren tek parti iktidarının, cumhuriyetin temeli olan yasallık ilkesini meşruiyet adına geriye atması çeşitli aşamalardan geçti. Murat Sevinç ile kaleme aldığımız "AKP dönemi anayasacılığı, yaklaşımlar, eleştiriler" (2021) başlıklı makalede, bu aşamaları ayrıntılı biçimde ele almıştık. Burada, AKP anayasacılığının aşamalarının kısa bir özeti içinde asıl olarak yasallık ve meşruluk ilişkisine, bürokrasinin ve yürütmenin olağanüstülüğü ve temellük edilen krizleri, yönetim araçlarını olağanüstüleştirmekte nasıl kullandığına odaklanacağım. "Devletin bekası" kavramı ekseninde inşa edilen hükümetin gayesinin yasallığın önüne konduğunu; yasa önünde eşitliğin bu amaç çerçevesinde araçsallaştırıldığını, gerek yargı bürokrasisinin gerek idari bürokrasinin dostu ve düşmanı bu amaç çerçevesinde tayin ettiğini iddia edeceğim. Fakat bu özete geçmeden önce, biri yargı biri yürütme organı içinde iki yüksek bürokratın paradigmatik nitelik taşıyan fikirlerini ele almak istiyorum.

Birinci örneğim, yargı bürokrasisi içinde yer alan bir hâkim: Doç. Dr. Selami Turabi. Anayasa Mahkemesi raportörlüğü ve ceza hukuku alanında akademik kariyer yapmış. 2022 yılı itibarıyla Adalet Bakanlığı Avrupa Birliği Genel Müdürlüğü'nde genel müdür yardımcısı. Terör suçları ile ilgili iki kitabı var; eserini savcıların kullanımına sunarken şu tavsiyede bulunuyor:

> Terörle mücadelede nasıl milli ve yerli silahlarımızın kullanılması sonucu terörün beli kırılmışsa, terörün tamamen yok edilmesi konusunda batı tarafından sokma akılla değil milli ve yerli hukuk aklı ve vicdanı ile hareket edilmesinde zorunluluk bulunmaktadır. ... Amacımız bu cennet vatanımızın terör ve terörizm belasından bir an evvel kurtulmasına yardımcı olmak, bu konuda yerel mahkemelere ve uygulayıcılara yol

> göstermek, davaların hızla neticelenmesine vesile olmak, terörle mücadelenin hukuk cephesinde milli ruh ve şuurun oluşmasına katkı sağlamaktır (2018: iv).

Milli ve yerli hukuku, vatanın düşmanlarını ve Batı'daki destekçilerini tespit, tasnif ve bertaraf etmek için kullanmayı öneren Turabi, diğer kitabında milli ve yerli hukuktan ne anladığını da açıklığa kavuşturmuştur: "Türkiye'nin ifade özgürlüğü anlayışı Türklerin İslamla tanışma süreciyle yakından ilgilidir. Zira İslam dini düşünce ve fikir özgürlüğüne dair özel bir anlayış ortaya koymuş, Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere hazreti peygamberimizin hadisi şeriflerinde konuyla ilgili örnek uygulama ve emirler yer almıştır" (2017: 2).

Bu fikirleri Batı'nın artık Türkiye'ye ifade özgürlüğü dersi veremeyeceğini beyan ederek sürdürür, klasik ifade özgürlüğü anlayışının sonuçlarından yakınarak medeniyetimizin mütefekkirlerine bakmayı önerir. Bu ipe sapa gelmez fikirlerin, bu kişinin konumu düşünüldüğünde önemi anlaşılmalıdır. Türkiye'de Adalet Bakanlığı'nın Avrupa Birliği ve AİHM ile ilişkilerini kuran birimin genel müdür yardımcısı konuşmakta ve muvazzaf hâkim ve savcılara seslenmekte; dostu düşmanı ayıracak kriterleri tebliğ etmektedir. Elbette bu hukuk devletinin dayanağı olan yasallık ilkesi etkili ve geçerli olmayı sürdürürken mümkün değildir. Bu nedenle de yasa, ulvi bir gaye için askıya alınabilir.

İkinci örneğim, daha kritik bir görevdedir; şümullü ve somut etkileri olan görüşleriyle dikkat çekmektedir. 2024 yılı itabıyla cumhurbaşkanı başdanışmanlığı görevini sürdüren Mehmet Uçum, 16 Nisan 2017'de halkoylamasında kabul edilen rejim değişikliğinin anlamını tayin ettiği kitabında şunları söylüyor:

> Bir siyasal rejimin sadece norm düzenine sahip olması, o rejimi hukuk düzeni yapmaz. Norm düzeninin arkasındaki felsefeye göre ilgili rejime hukuk düzeni yahut kanun düzeni denir. Politik hukuk burada devreye girer. Bir norm düzeninin hangi hukuk siyasetine göre şekillendirildiği sorunu, politik hukukun konusunu oluşturur. ... Hukuk fetişizmine karşı güvence, toplumsal meşruiyete dayalı siyasetin varlığıdır. Kuralsızlığa karşı güvence ise toplumsal egemenliğe dayalı anayasal sistemdir (2018: 144-145).

Bu satırların yazarı, 15-16 Temmuz'da darbe girişiminin bastırılmasını milli demokratik halk devrimi olarak tanımlamakta, temsilî değil, "sosyolojik" (her ne demekse) lider olarak kavradığı Erdoğan'ı da devrimin önderi olarak görmektedir. Kitabındaki kurguyu tartışacak değilim –başka bir yerde bunu yaptım (Demirkent, 2018)– fakat kamu personel rejimi bakımından getirdiği "tek irade", "tek teşkilat", "tek tip kamu yöneticisi" ifadelerini, cumhurbaşkanının liderliği ve meşruiyetine bağladığını söylemek gerek. Dolayısıyla, meşru hukuk yaratma, yasallık ilkesinin ötesine geçip lider ve amaca kolaylıkla bağlanabiliyor. Uçum'un öncülük ettiği "milli yargı" tezi bağlamında, Anayasa Mahkemesi ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi kararlarının yerine, yasalarla güvenceye alın-

mış hakları değil, "ulusal çıkarları" koruma *gayes*iyle bir yargı anlayışının açıkça savunulması da yine Weimar döneminden tanımamız gereken bir durum.[13]

Bugün Türkiye'de bürokrasinin temel kuruluşu artık yeni bir meşruiyet zemininde işliyor. Bu, yüksek görünürlüğü olan vakalarda, örneğin uygulanmayan AİHM kararlarında olduğu kadar, üniversite kadrolarının belirlenmesi gibi daha az görünür olan meselelerde de böyle. Bürokraside yasallık ölçütünün yerini sadakat, itaat ve dost ile düşman arasındaki ayrımı tayin edebilme kapasiteleri almış durumda. Dolayısıyla mesele sadece gücün yürütmede toplanmasından ibaret değil, olağanüstü yönetim araçlarının kullanılmasıyla yaratılan yeni olağan düzenin bizzat kendisi olağanüstü araçları genişletmek için kurgulanmış durumda. Bu paradigmanın taşıyıcıları olan bürokratların fikirlerini mümkün kılan anayasal bağlamın oluşumu da Türkiye'nin yeni bir anayasacılığa geçişine işaret ediyor.

2007 yılı, 2002 yılında iktidar olan AKP'nin kurulu düzen ile çatışmaya girdiği ilk tarih olarak saptanabilir. AKP anayasacılığını burada başlatmak gerekir (Sevinç ve Demirkent, 2021). Bu yıldan başlayarak temelinde anayasa ve kurulu düzen olan çok sayıda siyasal kriz yaşanmış, bu krizler iki yolla aşılmıştır: (1) plebisiter nitelikli seçimler, (2) idari bürokrasinin ve yargı üyelerinin hükümetin amacına göre şekillendirilmesi. 2007 yılında Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'in görev süresinin dolması ve hükümetin Abdullah Gül'ü cumhurbaşkanı olarak önermesi ile başlayan süreçte geniş halk kitlelerinin sokağa dökülmesi, Anayasa Mahkemesi'nin hukuki olarak açıklanması güç kararı[14] ve anayasa de-

13 Uçum, "milli yargı tezi"nin özünü şöyle ifade ediyor: "AİHM kararlarının salt bir pozitif hukuk konusu olduğunu ve sadece hukuk alanında değerlendirilmesi gerektiğini savunmak fetişizmden başka bir şey değildir. AİHM sürecindeki ideolojik yaklaşımları, güç savaşlarını ve siyasi dinamikleri dikkate almadan yapılacak her değerlendirme Türkiye karşıtı siyasi proje olan kararlara farkında olmadan yahut bilerek ve isteyerek teslim olmak anlamına gelir. Ancak Türkiye'nin milli ve bağımsız yargısının siyasi proje içeren kararlara geçit vermeyeceğine inancımız tamdır" (http://www.mehmetucum.com/7-duyurular&newsID=350). Mehmet Uçum'un bu görüşleri en somut karşılığını 2023 yılında yargılaması devam ederken milletvekili seçilen Can Atalay hakkındaki çok tartışmalı Yargıtay kararlarında bulmuştur. Bu yazı kapsamında ayrıntısına girmeyeceğim ancak Yargıtay, Anayasa'da güvence altına alınmış milletvekili dokunulmazlığının istisnalarından birini oluşturan "14. maddedeki durumların" belirlenmesinin anayasa koyucu tarafından yasama organına bırakıldığını; yasama organının ise "bilinçli olarak" anayasa tarafından görevlendirilmiş olduğu halde bu durumları belirlemediğini iddia eden Yargıtay, kararını şöyle gerekçelendirmiştir: "Anayasa koyucu, hangi suçların Anayasa'nın 14. maddesi kapsamına gireceğine ilişkin somut bir niteleme yapmamış, bunun kapsamının belirlenmesini bilinçli bir tercihin ürünü olarak soruşturma ve kovuşturma makamlarına bırakmıştır. Bu itibarla, Anayasa koyucunun iradesinin, Türkiye Cumhuriyeti'nin ve bu minvalde yürütme organının varlığını ortadan kaldırmaya yönelik bir faaliyette bulunulduğu takdirde milletvekilinin dokunulmazlıktan yararlanmaya devam etmemesi gerektiği yönünde olduğu izahtan varestedir" (Yargıtay 3. Ceza Dairesi E. 2023/12611 K. 2023/6359 K.T. 28.09.2023). Uçum bu kararı ilk ve yine milli yargı ilkesi kapsamında alkışlayan hukukçu ve cumhurbaşkanı başdanışmanıdır. Şöyle söylemektedir: "Bu kararla kim Milli Yargıdan yana kim değil belli olur. Türkiye, Milli Yargısını batıcı ve neo liberal yargı anlayışlarına karşı sonuna kadar savunacaktır, kimsenin bundan şüphesi olmasın" (https://bianet.org/haber/cumhurbaskani-basdanismani-ucum-yargitay-milli-yargidir-savunulacaktir-287615).

14 Kararın detaylı bir incelemesi için bkz. Göztepe (2007).

ğişikliği kanunu referandumu ile sona ermiştir. Referandum ile bir yandan Türk sağının büyük bir hayali olan cumhurbaşkanının halk tarafından seçilmesi sağlanırken bir yandan da 2000'lerin başından beri şekillendirilen yeni meşruiyet iddiası, merkeze karşı çevre, askerlere karşı siviller, atanmışlara karşı seçilmişler gibi argümanlarla üretilmiş; hükümetin "demokratikleşme gayesi"nin mimarisini oluşturan bu öğeler, mahkeme kararlarının ya da prosedürel işleyişin aşılmasının gerekçeleri yapılmıştır. 2007 yılı aynı zamanda devlet içinde yaşanan büyük bir çatışmanın da başlangıcıdır. Devlet içerisinde çöreklenmiş ve devlet adına, kamu gücü kullanarak yasa dışına çıkan çetelerin temizlenmesi için yargı ve kolluk eliyle operasyonlar düzenlenmiş ve büyük davalar süreci başlamıştır. Bu olağanüstü dönem içinde bugün Paralel Devlet Yapılanması adıyla mahkemelerce terör örgütü olarak belirlenen Fethullahçılar aktif rol almış, davalar hükümete karşı işlenen suçlarla sınırlanmıştır. Yargı üyeleri eliyle yaratılan, hükümetin *gayeleri* çerçevesindeki çatışma, 2008 yılında iktidardaki AKP'ye karşı açılan kapatma davası ile karşılık bulmuş; AKP'nin kapatılması, Avrupa Birliği uyum süreci çerçevesinde yapılan anayasa değişiklikleri sonucu parti kapatmayi zorlaştıran hükümler sayesinde gerçekleşmemiştir.

2007 yılında açıkça ortaya çıkan olağanüstü durum, OHAL ilan edilmese de özel yetkili mahkemeler gibi kendi olağanüstü araçlarını yaratmıştır. Süreç yasallığın meşruluk lehine sürekli geri atılmasıyla sürmüş, plebisiter yöntemler ile hükümetin amacına meşruiyet sağlanması ve bürokrasinin hızla bu amaca uymaya zorlanması ya da uyacak kadrolarla değiştirilmesi yolunda ilerlemiştir. Bu süreçte, 1980 darbesi sonucunda yapılmış ve 2010'a gelene kadar büyük oranda standart bir burjuva hukuk devleti anayasası haline gelen 1982 Anayasası yeni meşruiyet iddiasıyla sürekli gündemde tutulmuştu; darbe anayasasına uyulmaması gerektiğine kadar varan nutuklar bizzat hükümet üyelerine aitti. 2010 Anayasa değişikliği, yasallığın aşılmasında "hükümetin yüce amacı", plebisiter nitelik ve yargının bu amaca göre şekillendirilmesinin birlikte görülebileceği muazzam bir olaydır. Paketin süsleri kaldırıldığında, Arato'nun sözleriyle, soğanın cücüğüne bakıldığında göreceğiniz yüksek yargıya ilişkin düzenlemeler, açıkça plebisite, halkın Erdoğan'a onayına indirgenen bir halkoylaması süreci ve paketin kalanında yer alan demokratikleşme/sivilleşme/çevreleşme vaadi.[15] Yüksek yargı bu plebisiter oylama sonucu ele geçirildikten sonra "yeni anayasa" gündemden düşmedi, söylemsel strateji aynı araçsallaştırmaya dayandı. 2011 seçimlerinde Erdoğan'ın yeniden başbakan olmasının ardından kurulan Anayasa Uzlaşma Komisyonu'nda masanın devrilmesi de aynı amaca hizmet etti. Süreç boyunca gerek komisyonun gerekse hükümetin eylem ve söylemleri ile anaya-

15 Andrew Arato'yu Türkiye'de meslekten anayasacılar ve siyaset bilimciler dışındaki kamuoyunda meşhur eden, hatta hükümet yanlısı liberal kesimde "Ergenekonculuk" imasıyla suçlanmasına neden olan röportajda geçen soğanın cücüğü ifadesi, belki de paketi en iyi tanımlayan adlandırma olduğu için bu kadar tepki çekmişti. Röportaj için bkz. https://acikradyo.com.tr/arsiv-icerigi/prof-andrew-arato-ile-anayasa-degisikligi-uzerine.

sa yapamayan ancak mevcut anayasası etkililiğini yitirmiş bir düzenin yolları döşendi. 2007 yılından itibaren kriz, bir diktatörlük döngüsünün ilk ivmesini veren kuvvet olarak işledi; kriz olağanüstü araçları edinmek ve artırmak için temellük edildi ve krizi aşabilecek "tek adam" olarak Erdoğan kendini plebisitlerle inşa etti. 2013 yılında milyonlarca insanın barışçıl gösterileriyle başlayan halk hareketi olarak Gezi, devlet içine uzun zamandır yerleşmiş/yerleştirilmiş Fethullahçılarla kurulan ittifakın bozulması, PKK lideri Öcalan ile MİT'in görüşmesinin ardından Kürt meselesinde çözüm sürecinin başlatılması ve sonlandırılması krizlere dayanan bu diktatörlük döngüsünün ve yasallığın meşruiyet iddiasıyla tasfiyesinin araçları oldu. 2014'te gerçekleşen yerel seçimler ve Cumhurbaşkanlığı Seçimi doğrudan plebisit olarak yapıldı. 2015 yılında halkın desteği çekilince ve AKP tek başına iktidar olma şansını yitirince, olağanüstü şiddet araçları devreye girdi. Çözüm süreci sonlandırıldı. 1 Kasım 2015'te seçimler tekrarlanana kadar Türkiye bir şiddet döngüsüne girdi ve seçimler Erdoğan'a tek başına iktidarı yeniden getirdi. Tüm bu olağanüstülük içinde olağanüstü yönetim araçları geliştirilmişti.

2016 yılında orduya sızmış/sızdırılmış Fethullahçıların darbe girişimi sonrasında ilan edilen olağanüstü hal iki yıl sürdü. Olağanüstü hal süresince çıkarılan OHAL KHK'leri ile düzen yeniden inşa edildi. Anayasa Mahkemesi, 90'lı yılların başında oluşturduğu içtihadı değiştirerek KHK'leri incelemeyeceğine karar verdi. Böylece iki yıl boyunca hiçbir denetime tabi olmayan, meşruiyetini kendi "kutsal gayesi"nden alan keyfî bir idare kuruldu. KHK'ler yoluyla darbe girişimi ile ilgisi bulunup bulunmadığına bakılmaksızın 130 binden fazla kamu görevlisi, bir daha kamu görevinde bulunmayacak şekilde meslekten ihraç edildi (Öndül, 2021: 4). Bu yolla hükümetin amacına tam olarak bağlı bir bürokrasinin inşasındaki (Mehmet Uçum'un vurguladığı şekilde) yol temizlendi. OHAL sırasında yapılan yeni bir plebisit aracılığıyla Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemi adıyla sunulan ve yetkileri yürütmede, yürütmeyi de cumhurbaşkanı şahsında toplayan rejime geçildi. İki yıl süren OHAL sonlandırılırken OHAL'i devam ettirecek kanuni düzenlemeler yapıldı, bu kanunlar aracılığıyla temel haklar sınırlandırılmaya, bazı haklar bakımından özüne dokunan sınırlamalara gidilmeye devam edildi.[16] Yüksek bürokrasi bütünüyle cumhurbaşkanına bağlandı. Yüksek yargı üye sayıları, mahkeme üyelikleri ayarlandı.[17]

16 Türkiye'de özellikle toplanma hakkı bakımından bu geçerlidir. Bazı illerde il idaresi kanununa dayanarak beş yıl süren toplantı gösteri yürüyüşleri yasakları hâlâ devam ettirilmektedir.

17 Danıştay ve Yargıtay kanunlarında yapılan düzenlemeler ile üye sayılarında çeşitli değişiklikler yapılmıştı. Ayrıca terör örgütleriyle irtibat/iltisak gerekçeleriyle HSYK tarafından ihraç edilen çok sayıda hâkim/savcının yeri, çok sayıda yeni hâkim/savcı alımı ve avukatlıktan hâkimliğe geçişle doldurulduğu. Burada da elbette, yazı boyunca vurgulanan sadakat ve yüce amaç kriterleri liyakatin yerini aldı. Ayrıca Anayasa Mahkemesi'ne yapılan atamalarda –İrfan Fidan'ın üyeliği süreci— prosedürlerin araçsallaştırılması ve teamüllerin göstere göstere ayaklar altına alınması, bu meselenin hallolunduğunu simgesel olarak da ortaya koydu. İrfan Fidan'ın AYM üyeliği sürecinin hukuksal bir değerlendirmesi için bkz. https://www.anayasa.gen.tr/irfan-fidan-olayi.htm

Diktatörlük döngüsü, krizin varlığının tespiti, krizi çözebilecek "kişi", o kişiye sağlanan plebister meşruiyet, krizin çözümü yüce amacı için yasallığın geri plana itilmesi, yeni kriz... biçiminde işledi. Bugün Türkiye'de bir eşikteyiz, Weimar'dan öğrendiğimiz bir eşikte. Türkiye Weimar döneminden farklı olarak bu sürece parlamenter sistem içindeki krizlerden kaynaklanan istikrarlı hükümetler kurulamaması ya da sınıf çatışmasının düzeyinin yüksekliği nedeniyle yaşanan yoğun çatışmalar içinde girmedi. Aksine, 2002 yılında AKP'nin tek başına iktidara gelmesinden 2018 yılında yeni anayasal düzene geçilene kadar Türkiye parlamenter sistem içinde tek parti hükümetleriyle yönetildi. Bununla birlikte yansımalarını anayasal düzen içinde yukarıda ayrıntısıyla aktarılan çeşitli biçimlerde gördüğümüz bir *devlet krizi* ile Weimar döneminin çoklu krizleri benzer araçlarla temellük edildi. Bu araçların başında yürütme organının tahkim edilmesi, anayasada güvence altına alınan hukuk devleti ve yasallık ilkeleri ile temel hakların korunmasının ihlal edilmesi ve yürütmeye olağan dönemde de geçerli olan olağanüstü yetkiler bahşedilmesi vardır. Daha önemli bir benzerlik krizlerin yarattığı ve krizleri araçlaştıran *meşru gaye*lerin anayasal meşruiyetin yerini alan bir yürütme edimine geniş bir alanın açılması oldu. Milli yargı gibi Weimar anayasasının yıkımını getiren kavramların bugün aynı biçimde devreye sokulmasını da bu paradigmatik bütünlük içinde okumak gerek.

Sonuç yerine: Kriz ve gelecek

Brecht ve Benjamin'in çıkardığı, yukarıda anılan derginin olduğu gibi, Weimar Almanya'sında doğan ve Nasyonal Sosyalist gençliğe katıldıktan sonra İkinci Dünya Savaşı'na gönüllü yazılan Reinhart Koselleck'in 1954'te savunduğu doktora tezinin de başlığıydı *Kritik ve Kriz*. Weimar döneminin etkili anayasacısı, bir döneminde Nazi egemenliğine hizmet etmiş Carl Schmitt'in düşüncesinden etkilenmiş ve eserleriyle kavram tarihi okulunda önemli yeri olan Koselleck'in kriz kavramına ilişkin modellemesinde "karar" kavramının öne çıktığını görürüz. Kavramı üçlü bir modelleme içinde indirgemeci de olsa ele alabileceğimizi söyleyen Koselleck, ya bir dünya mahkemesinde sürekli bir yargıya; ya tekil bir geçişe ilişkin tarihsel bir dönüşüme ya da sonul, geleceğe ilişkin bir hükme işaret eder (Koselleck, 2009: 213-219). Koselleck'in sunduğu etimoloji, başat tıbbi anlamından savaşa, siyasete, teolojiye aktarılacak biçimde yaşam ve ölüm arasındaki geçişe işaret eder (210); bu anlamıyla kritik kavramı, krizin ikizi olarak ortaya çıkar. Kant'ın felsefi eleştirisine taşıdığı kavram, Marx'ta radikalleşmiştir. Çağdaşımız Marksist yazar Mark Neocleous'un belirttiği gibi Marx'ın var olan her şeyin eleştirisi yapmak konusunda duyduğu devrimci arzu, "kritik"in ikizi "kriz"i de temellük eder ve radikalleştirir. Kriz, sonu tahmin edilebilir felaketlere açılan bir kapı değil, "kritik"i getiren bir siyasal geçiş ânıdır; ölüm ile hayat arasında olandır. Bununla birlikte Mark Neocleous, kriz kavramının güncel kul-

lanımından yakınır. Kavramın, egemenler tarafından sahiplenildiğini, radikal anlamından soyulduğunu, içeriksizleştirildiğini belirtir. Böylece, krize ilişkin yapılan her tespit, iktidarı elinde tutanlar tarafından yeni siyasal zor araçlarının devreye sokulmasını meşrulaştırmak için kullanılabilmektedir. Ona göre, yönetmek için "kriz kategorisine el konmuş ve kriz kavramı da tıpkı olağanüstü hal gibi normalleşmiştir" (Türker, 2022: 55-57). Yeniden mülkleştirilmiş bu anlamıyla, kriz kavramı siyasal düzen bakımından iki şeye işaret eder: Birincisi, siyasal, askerî, iktisadi ya da toplumsal bir çatışmanın kriz olarak adlandırılması, krizin ortadan kaldırılması için olağan yöntemlerin ötesine geçen yönetsel araçları çağırır; ikincisi, olağan yönetsel araçların ötesine geçen yönetsel araçlar krizin olağanlaştırılması ile olağan hale gelir.

Son zamanlarda sıkça duyduğumuz, "küresel bir Weimar" dönemi ifadesi, krizlere ilişkin mevcut kavramsal inşaya ilişkin ipuçları sunuyor. Foti Benlisoy'un *küresel Weimar* düzenine atfının altında İtalyan Faşizminin canavarını anlamaya çalışan Gramsci'nin meşhur ifadesi var: "Kriz, tam da eskinin ölmekteyken yeninin doğamaması gerçeğinde yatmaktadır: Bu fetret döneminde, çok çeşitli türden marazi fenomenler meydana gelir." Benlisoy, Gramsci'nin bu ifadesindeki hatalı çevirinin semptomatik önemini gösterir, meşhur yanlış çeviri "marazi"nin "canavar" olarak çevrilmesidir. Yukarıda, Neocleous'a atıfla Marx'ın "kritik"inin kriz ile ikizliğini vurgulayacak biçimde Benlisoy, eleştirel teorinin görünmez kılınan canavarları gösterme, açığa çıkarma görevine işaret eder (Benlisoy, 2021). Benzer biçimde, içinde bulunduğumuz zamandan yola çıkarak küresel Weimar'ı düşünen Hamit Bozarslan, Arap dünyasındaki çatışmaları tanımlamak için Gramsci'den ödünç aldığı izlekle kitabının adını *Canavarların Zamanı* koymuştur (2022). Eskinin ölmekte olduğu, yeninin doğamadığı bir zaman olarak kriz, tıptan kaynaklanan anlamına belki de en yakın analoji. 1920-1940 arasında Avrupa'da yaşananlara bu kadar yoğun gönderme yapılmasına neden olan 21. yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıkan post-faşist rejimler içinde düşmanlaştırılan milyonlarca insan için, Benjamin'in Scholem'e yazdığı satırlar anlamını yeniden kazanıyor: "Şimdi ne kadar her şeyin ucu açıksa günün birinde o denli önü kapalı bir hal alabilir." Evet, kriz, her koşulda bir geçiş ya da daha doğru ifadeyle bir geçememe haline işaret ediyor; "karar"a işaret etmekle birlikte, daha çok karar verilemez olana da.

Aykut Çelebi, kapağını araladığı bir sandığın içinden çıkan hazineyi özenle kümelendirdiği makalesinde Weimar Almanya'sının krizine verilen birbiriyle ilişkili iki yanıtı yıllar önce serimlemişti. Henüz neredeyse kalemi her eline alanın küreselleşme ya da *pax Americana* gibi egemenlik kavramını sorgulayan tezleri öne sürdüğü bir dönemde, "egemenlik" sorununu merkeze taşıyan makale, Weimar'ın birbirinden farklı politik görüşlere, kariyerlere ve etik yaşama sahip iki kamusal figürünün mektuplaşmasını, daha doğrusu Walter Benjamin'in Carl Schmitt'e mektubunu ele alıyordu. Benjamin'in *Alman Yas Oyunu* hakkın-

daki çalışmalarının Schmitt'in *Siyasi İlahiyat*'taki tezleri ile ilişkisi bağlamındaki mektup, Çelebi'nin makalesinde ifade ettiği gibi birçok açıdan Weimar dönemini anlamak bakımından hazine niteliği taşıyor (Çelebi, 2001: 109-146). Burada yalnızca, bizi ilgilendirdiği kadarına değinelim; Carl Schmitt'in ve Walter Benjamin'in meselesine. Schmitt, Weimar Cumhuriyeti'nde Katolik muhafazakâr pozisyonuyla önce hükümetin en önemli davasında avukatlığına, sonra Nasyonal Sosyalist Parti üyeliğine ve baş hukukçuluğuna terfi ediyor, partinin suçlamalarından sonra üniversite profesörlüğü postunu koruyabiliyor. Walter Benjamin ise kısa ömründe sanat ve düşünceye önemli katkılar yapmış, Frankfurt Okulu'yla, Marksist şair Brecht ile ilişkiler kurmuş, Naziler tarafından Paris'e sürgün edilmiş, evinin basılması haberinden sonra Fransa-İspanya sınırındaki Portbou'da intihar etmişti. Carl Schmitt'in meselesi, devletin korunması, içeride düşmanın tayini, kamu hukuku içinde tasnifi ve bertarafıydı. Bu nedenle, Çelebi'nin belirttiği gibi Hobbes'un statik bulduğu sistematik kavrayışına tehlikelere karşı dinamik kalabilecek bir eklenti yapacaktı. Makalenin başlığındaki "kuraldışı durumlarda karar vermek" sorusuna verilecek yanıt işte bu dinamizmi sağlayacaktı. Normal işleyiş dönemlerinden farklı olarak kriz dönemlerinde, tehlike dönemlerinde devlet mekanizması kendini nasıl koruyacaktır? Schmitt'in buna yanıtı, art arda yazdığı eserlerde ortaya çıkacaktır: *Siyasal Romantizm*, *Siyasi İlahiyat* ve *Diktatör* kitaplarında Schmitt, kurulu, olağan düzenin hem içinde hem de dışında olan ve olağandışına, istisnaya karar veren "egemen"i serimler. Egemen, olağan düzenin hem içinde hem de dışındadır; olağan hukuk devletini askıya alma kudretine sahiptir. Benjamin'in *Alman Yas Oyunu*'ndan türeyen pozisyonu ise egemenliği ve krizi, kuraldışını tersyüz eder, ölümünün hemen öncesinde yazdığı tamamlanmış fragmanlarda dile getirdiği tarih tezine göre kuraldışının kural haline geldiği bir dönemde görev gerçek kuraldışını, gerçek olağanüstü hali yaratmak olarak belirlenmiştir (Çelebi, 2001).

Kriz kavramının kullanımının çağımızdaki tersyüz edilişlerine ve yürütme organlarını olağanüstü araçlarla donatmanın aracı yapılmasına karşı liberal anayasal düzenlerin direnç gösteremediğine tanıklık ediyoruz. Liberalizm ve demokrasi arasında, halk egemenliğini dışlamak için kurulmuş zoraki birliktelik bozuldukça, otoriter rejimler daha da güçleniyor, *demos*un siyasal hakları gasp ediliyor. Halkın kapasitesinin, örgütlü gücünün uzun zamandır saldırı altında olduğu bir dönemde, burjuva demokratik anayasal kurumların sahipsizliği açık biçimde ortaya çıkmış durumda. Dolayısıyla da her kriz iddiası, olağanüstü yürütme güçlerinin yeni *gayeler* edinmesine ve anayasal güvencelerin ortadan kaldırılmasına araç yapılabiliyor.

Karanlık bir yolda yürürken neşeli olmak, karanlık bir tarih içinde geleceği düşünürken umutlu olmak için çok az sebep var. Okuduğunuz metin karşılaştırmalı siyaset bilimi ya da karşılaştırmalı anayasa hukuku metodolojisine dayanmadı, bu amaçla da yazılmadı. Amacım, 20. yüzyılın büyük umutlarını felakete boğmuş bir

geçişi mümkün kılan belirli gelişmeleri, o çağın düşüncesi içinden görmek, gördüğümü de içinde yaşadığımız karanlıkta yürümeyi kolaylaştırmak için bir araç olarak kullanmaktan ibaret. İnsan anladığı şeyden daha az korkuyor, fakat anlamak korkuyu azaltsa da öngörülebilir olanı değiştirmeye yetmiyor. Türkiye'yi de kapsayan ama çok daha geniş bir coğrafyada yayılmış bulanan dünya sisteminin bir çatallaşmaya girdiğine ilişkin fazlaca işaret var. 1945 sonrası kurulan düzenin en temel aygıtlarının çözüldüğünü görüyoruz. Devletlerarası sistemin temel kurallarını üreten Birleşmiş Milletler sistemi, ulusal sınırlar, bölgesel insan hakları koruma mekanizmaları, ulusal kurumlar ya çalışmıyor ya da eski işlevlerini yerine getirmiyor. Ekolojik felaketler ile birleşen iktisadi kriz ve savaşlar, toplumsal sınıflar arasındaki çatışmayı da, gelişmiş ülkeler ile geri bırakılmış ülkeler arasındaki çelişkileri de ölüm kalım savaşına çevirmiş durumda. Kurumların yıkıldığı, iktisadi ve siyasi sistemin çatallandığı böyle bir ortamda, Nilgün Toker'in (2023) ifadesiyle hukuki öngörülebilirliği çok aşan bir belirsizlik rejiminin içindeyiz. Belirsizlik yaratma gücünün, belirsizliğin yaratıldığı alanda egemenlik yetkisini mutlaklaştırdığı muhakkak; anayasanın bağlayıcılığı, siyasal iktidarın sınırlanması gibi temel anayasal problemlerin siyasal anlamı da burada ortaya çıkıyor.

KAYNAKÇA

Abensour, M. (2022) *Devlete Karşı Demokrasi*, çev. Zeynep Gambetti ve Naim Başer, Epos, Ankara.

Akaş, C. der. (2015) *Kritik Kavşak: Parlamenter Sistem - Başkanlık sistemi*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Benlisoy, F. (2021) "Canavarlar Zamanı ve O Büyülü Takke, *1+1 Express*, 11 Temmuz, https://birartibir.org/canavarlar-zamani-ve-o-buyulu-takke/

Bozarslan, H. (2022) *Canavarların Zamanı: Ortadoğu 2011-2021*, çev. Haldun Bayrı, İletişim Yayınları, İstanbul.

Caldwell, P.C. (1997) *Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law: The Theory and Practice of Weimar Constitutionalism*, Duke University Press, Durham ve Londra.

Çelebi, A. (2001) "Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek: Carl Schmitt ve Walter Benjamin Üzerine Bir Değerlendirme", *Defter*, 42: 109-146.

De Wilde M. (2010) "The state of emergency in the Weimar Republic Legal disputes over Article 48 of the Weimar Constitution", *The Legal History Review*, 78: 135-158.

Demirkent, D. (2018) "Erdoğanizmin Hukukçuları, Fiili Rejimin Failleri", *Ayrıntı Dergi*, 27.

Demirkent, D. (2015) "Diktatörlük Döngüsünü Kırmak, Barışı Siyasallaştırmak", *Ayrıntı Dergi*, 15.

Finchelstein, F. (2019) *Faşizmden Popülizme*, çev. Ali Karatay, İletişim Yayınları, İstanbul.

Gözler, K. "Elveda Anayasa Mahkemesi İrfan Fidan Olayı", https://www.anayasa.gen.tr/irfan-fidan-olayi.htm

Göztepe, E. (2007) "Sevilmeyen Anayasayı Kim Korumak İster", *Birikim*, 218: 69-84.

Göztepe, E. (2015) "Bir Klasik Eser Olarak Carl Schmitt'in Anayasa Öğretisi", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 73(1): 129-180.

Graf, R. (2010) "Either-Or: The Narrative of 'Crisis' in Weimar Germany and in Historiography", *Central European History*, 43: 592-615.

Haffner, S. (2018) *Bir Alman'ın Hikâyesi*, çev. Hulki Demirel, İletişim Yayınları, İstanbul.

İlgün, S. (2023) "Prof. Dr. Nilgün Toker: 'Saçma'nın arttırıldığı faşizan bir rejimle karşı karşıyayız", *Evrensel*, 24 Haziran, https://www.evrensel.net/haber/477737/prof-dr-nilgun-toker-sacmanin-arttirildigi-fasizan-bir-rejimle-karsi-karsiyayiz

Jacobson, A.J. ve Schlink B. der. (2000) "Constitutional Crisis: The German and The American Experience" *Weimar: A Jurisprudence of Crisis* içinde, çev. Belinda Cooper, University of California Press, Berkeley, CA.

Jarausch, H. K. (2020) "Suç Ortaklığı Muamması: Alman Profesyonelleri ve Nihai Çözüm" Alan E. Steinweis (ed.) *Nazi Almanyası'nda Hukuk: İdeoloji, Fırsatçılık ve Adaletin Saptırılması* içinde, çev. Kıvılcım Turanlı Yücel, Zoe Kitap, İstanbul.

Köker, L. (2020) "Başkancı rejim: Popülist yarışmacı otoriterlik mi, diktatörlük mü?", *Birikim*, 377.

Koselleck, R. (2009) *Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*, çev. Atilla Dirim, İletişim Yayınları, İstanbul.

Kovács, K. (2020) "Hungary's Orbánistan: A Complete Arsenal of Emergency Powers", *Vervassungsblog*, 6 Nisan, https://verfassungsblog.de/hungarys-orbanistan-a-complete-arsenal-of-emergency-powers/

Machiavelli, N. (2009) *Söylevler*, çev. Alev Tolga, Say Yayınları, İstanbul.

Machiavelli, N. (2016) *Hükümdar*, çev. Necdet Adabağ, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Marx, K. (2004) *Kapital I,* çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara.

Öndül, H. (2021) *OHAL KHK'ları ve İnsan Hakları Mücadelesine Etkileri*, İnsan Hakları Derneği.

Özenç, B. (2022) *Demokrasiyi ve Anayasayı Korumak: Kelsen Schmitt'e Karşı*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Preuss, U. (2016) "Carl Schmitt and the Weimar Constitution" Jens Meierhenrich ve Oliver Simons (ed.) *The Oxford Handbook of Carl Schmitt* içinde, Oxford University Press, Oxford.

Rossiter, C. (1948) *Constitutional Dictatorship: Crisis Government in the Modern Democracies*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Sağlam, F. (2018) "Devlet Güçlerinin Ohal KHK Rejimi ve 2017 Anayasa Değişikliğinden Sonraki Görünümü", *Anayasa Hukuku Dergisi*, 7(1): 21-101.

Scheuerman, W.E. der. (1996) *The Rule of Law Under Siege: Selected Essays of L. Neumann and Otto Kirchheimer*, University of California Press, Berkeley, CA.

Scheuerman, W.E. (2016) "States of Emergency" Jens Meierhenrich ve Oliver Simons (ed.) *The Oxford Handbook of Carl Schmitt* içinde, Oxford University Press, Oxford.

Schmitt, C. (2008) *Constitutional Theory*, çev. Jeffrey Seitzer, Duke University Press, Durham, NC.

Schmitt, C. (2014) *Dictatorship*, çev. Michael Hoelzl ve Graham Ward, Polity Press, Cambridge.

Schmitt, C. (2016) *Kanunilik ve Meşruluk*, çev. Mehmet Cemil Ozansü, İthaki Yayınları, İstanbul.

Schmitt, C. (2005) *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, Ankara.

Scholem, G.G. (2018) *Wlater Benjamin-Gershom G Scholem: Mektuplaşmalar 1932-1940*, çev. Saliha Yeniyol, Kolektif Kitap, İstanbul.

Sevimay, D. (2010) "Prof. Andrew Arato ile Anayasa Değişikliği Üzerine...", *Milliyet*, 26-27 Nisan, https://acikradyo.com.tr/arsiv-icerigi/prof-andrew-arato-ile-anayasa-degisikligi-uzerine

Sevinç, M. ve Demirkent, D. (2021) "AKP dönemi anayasacılığı, yaklaşımlar, eleştiriler", *Toplum ve Bilim*, 158.

Turabi, S. (2017) *İfade Özgürlüğü ve Terör Suçları* (Yayınevi yok), Ankara.

Turabi, S. (2018) *Terör Örgütleri ve Terör Suçları* (Yayınevi yok), Ankara.

Türker, D (2022) "Sistemler ve Bedenler: Mark Neocleous ile Söyleşi", çev. Cankız Çevik, *Ayrıntı Dergi*, 39: 55-65.

Uçum, M (2018) *15-16 Temmuz'dan Cumhurbaşkanlığı Sistemine: Türkiye'nin Demokratik Birliği Mücadelesinde Yeni Aşama*, Alfa, İstanbul.

Uçum, M. "Milli Yargı Yetkisi Devredilemez", http://www.mehmetucum.com/7-duyurular&newsID=350

"Ne güçlü devletim var": Adalet saraylarında geçmiş, tahakküm ve aldatma*

*Elif Can Çalıcı***

Özet: Bir şeye "ideolojik" yakıştırmasını yaparken pek çok kavramsal çerçeveden yardım almak mümkündür. Frankfurt Okulu'nun ideolojiyi görünüş ile gerçeklik arasında bir mesafeye dikkat çekerek kavramsallaştırması ise, bize Eleştirel Teori'yi verir. Örneğin "geçmiş"e Benjamin eşliğinde bakmak, hatırlama işinin hem nostaljik hem de devrimci bir biçimde yapılabileceğini gösterir. "Tahakküm"e Marcuse eşliğinde bakmak, birbiriyle çelişen birtakım kültürel içeriklerin bir arada kolaylıkla durabilmesine şaşırmamamızı sağlar. "Aldatma"ya Löwenthal eşliğinde bakmak, ajitasyonun hedef kitlenin eğilimlerini yansıtma becerisi olduğunu hatırlatır. Bu çerçeveden ilham alan çalışma, Türkiye'de 2000'li yıllardan itibaren inşa edilen adliyelerde Osmanlı veya Selçuklu dönemlerini referans alan mimari özelliklerin nasıl bir anlamı olabileceğini soruyor. Adliye binalarının adalet saraylarına dönüşümüne Eleştirel Teori ile bakış, adliyelerin yolunun bir adalet fikrinden geçmediğini, daha ziyade bir duygu siyaseti biçimi olan tarihsiciliğin dolayımından geçtiğini görmeyi sağlıyor.

Anahtar sözcükler: Adliye binaları, duygu siyaseti, tarihsicilik, Benjamin, Marcuse, Löwenthal.

Giriş

Hukuk eğitimi almış biri için, merak edilen bir konuyu ele alırken hukukçu lensini kullanmaya direnmek zordur. Oysa bu lensi bir kenara bırakmak, başka bir deyişle hukuk içinde değil, hukuk hakkında düşünmek, hukuku daha net görmeyi sağlar. Hukukçular olarak sosyal bilimlerin diğer alanlarının kendi aralarında konuştuğu ortak dili çoğu zaman konuşmasak da, onlarla ortak bir kaderi

(*) Bu çalışmanın bir taslağı, 7-9 Eylül 2022 tarihlerinde düzenlenen X. Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar Sempozyumu'nda "Günümüz Adalet Saraylarına Frankfurt Okulu ile Bakış" başlığıyla sunulmuştur.

(**) Araştırma Görevlisi, İzmir Ekonomi Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Anabilim Dalı, calici.elif@gmail.com

paylaşırız: Söylediğimiz her söz bir kurgunun ifadesi olup, bu sözlerin normatif önermeler olarak söylenmesi onları birer olgu haline getirmez. Zira doğa alanından farklı olarak kültür alanında insan türü olarak yapıp ettiğimiz her şey, aslında bir nevi oyundur. Başka bir deyişle, doğada doğrudan bir karşılığı yoktur. İçinde bilgiyi, inancı, sanatı, ahlâkı, geleneği ve insanın toplumun bir üyesi olarak edindiği diğer tüm beceri ve alışkanlıkları barındıran bu karmaşık yapı, gözlenebilir bir davranıştan ziyade insanın kendi deneyimini anlamlandırabilmek için başvurduğu idealleri, değerleri ve inançları anlatır. Paylaşılan bir yapı olan kültür, biyolojik olarak da miras alınmaz. Aksine, öğrenilir. Bu sebeple onu toplumsal bir miras olarak düşünebiliriz. Kültürün başka bir özelliği ise sembollere dayanmasıdır. Örneğin bir haç, bir hilal veya bir yıldız sembolüne bakarak yüzyıllara yayılan bütün bir öğretiyi görmemiz mümkündür (Haviland, 1999: 36-43). Kültürün bu oyun olma hali, doğa-kültür ayrımını illa bir ortodoksi biçiminde ele almamızı gerektirmediği gibi, onun gerçek olmadığı veya bir simülasyon olduğu anlamına da gelmez. Aksine, kültür alanı kendi gerçekliğini türlü şekillerde açığa vuran bir alandır. Zira kültür denen şey, Latince kökeni olan *colere*'de (veya onun İngilizce torunu olan *cultivate*'de) olduğu gibi, bizim insanlık olarak "ekip biçtiğimiz" her şeydir (Owete ve Iheanacho, 2016: 12). Demirden ve çimentodan müteşekkil cansız binaların bu türden fikrî bir inşa olmamalarına ve fiziksel olarak inşa edilen şeyler olmalarına rağmen kullanımlarından gelen önem ve anlamların ötesinde sembolik değerler kazanmalarının (Batuman, 2017: 10), amacı çeşitli ihtiyaçları gidermek olan bu yapıları temennilerle süslememizin sebebi belki de budur.

Mimarlığın gündelik hayatlarımızın uzağında yüksek bir noktada durmadığını, tam da gündelik pratiklerimiz aracılığıyla var olduğunu hatırlatan Batuman, hepimizin mimarlığın kullanıcıları ve tüketicileri, dolayısıyla yeniden üreticileri ve eleştirmenleri olduğumuza dikkat çekiyor (2017: 10). Mimarlık ile kamu başlıkları bir araya geldiğinde ise, işin kamu boyutunun zihinde yalnızca devleti çağrıştırarak kullanıldığı görülüyor. Oysa kamunun ve kamusal alanların en belirgin özellikleri, hem görülür ve duyulabilir olma anlamında alenilikleri, hem de herkesin görülür ve duyulur olabilmesi anlamında ortaklıktır. Kamu erki olan devlet ise, ona teslim edilen erki elinde tutandır. Bu sebeple kamu, devletten daha geniş bir alanı kapsar. Mimaride kamusallığın ayırt edilmesi "erişilebilirlik" kavramı ile, başka bir deyişle genel kullanıma izin verilmesiyle mümkün olmaktadır. Her ne kadar kamunun karşıtı olarak karşımıza özel çıksa da, bu ayrım mimaride kamusallığı ayırt etmek için yetmeyebilir. Örneğin Milli İstihbarat Teşkilatı'nın yapısı, kamusal olmayan bir kamu malıdır. Benzer şekilde özel mülkiyet kapsamındaki alışveriş merkezleri, kamusal mekânlardır. Bu gibi örnekler, kamusallığı mülkiyet ilişkileri ile de sınırlandıramayacağımızı gösterir. Biraz daha geriye gidip Osmanlı İmparatorluğu'na baktığımızda ise, modernite öncesi bir kategori olarak "temsilî kamu" ile karşılaşırız. Sanayileş-

me ve kentleşme ile ortaya çıkan burjuva kamusallığından önceki bu kamusal alanlar, törenler ve ayinler ile gerçekleşen temsilî bir kamuyu anlatır. Egemenliğin kamusal bir nitelikte temsil edildiği bu alanlarda siyasi iktidar, egemenliğini halk adına değil, halk önünde temsil eder. Örneğin Topkapı Sarayı'nın avluları, siyasi ve askerî törenlerin gerçekleştiği temsilî kamusal alanlardır. Benzer şekilde Osmanlı döneminde camiler, onu yaptıran sultanı çağrıştıran ve devletin temsil edildiği yapılardır. Özetle söylersek, mimarlık ile kamu başlıklarının içerikleri modernite öncesinde başka, modernite sonrasında başkadır (Gürallar, 2009: 52-55).

Türkiye'de adliye binalarında Osmanlı-Selçuklu mimarisi trendi, Adalet Bakanlığı'nın yeni inşa edilecek adliyelerin bu üslupla yapılacağını 2006 yılında duyurması ile gündeme gelmeye başlar (Batuman, 2014: 67). Devletin kamusal hizmetlerinin bir parçası olan kamu yapılarının çeşitli tarihî dönemleri referans alan mimari özelliklerle donatılması, kamu kavramının kaynağı aranırken kamusal olana gitmekten ziyade temsilî olana gitmeye işaret eder. Bu tercihi sergilemek için önemli bir alan olan adliye binaları ise, kamusallığın hukuktaki karşılığı olan "adalete erişim"e yönelmez. Günümüz adliye binalarının taçkapı girişleri, pencerelerde tekrar edilen silmeler, simetrik bir algının var oluşu, gücü simgelediği düşünülen kat yüksekliği ve cephede bölümlenmeler gibi özellikleri, içerikten boşalan yerin biçimle doldurulduğunu gösterir. Saray olarak adlandırılan bu yapı grubu, mimarlık alanındaki anlamıyla da örtüşür şekilde bir "bezeme" örneği olarak karşımızda dururken (Sağlam, 2013), kamu idarelerinin mimarlardan "Türk kimliğini yansıtan", "tarihî özelliklere uygun" gibi ifadelerle taleplerde bulunduğu bu kimlikli proje arayışında tarihsel referansları anmak, tarihsel dönemlerde var olan kimliklerden birine yakın olmak ya da belirli bir kalıbı tarif etmek, son dönem adalet saraylarının ortaya çıkma halini özetler (Akalın, 2013).

Adliye binaları söz konusu olduğunda adaletten başka her kavramın merkezde olmasının bir anlamı olsa gerek. Bu duruma anlam verme yolunun adalet kavramının kendisine ilişkin bir sorgulamadan ziyade, adaletten başka hangi kavramların iş başında olduğuna bakmaktan geçtiğini düşünüyorum. Bu sebeple çalışma, tekil yapıların nasıl bir anlam üstlenebileceğini Eleştirel Teori çerçevesinde tartışıyor. Böylece günümüz adalet saraylarının birer kentsel nesne haline gelmeden önce nasıl bir ideolojinin dolayımından geçtiğini Frankfurt Okulu'nun yardımını alarak anlamayı amaçlıyor. Bu yönde ilk olarak "geçmiş", "tahakküm" ve "aldatma" kavramlarını Frankfurt Okulu'nun ilk kuşak düşünürlerinden Walter Benjamin, Herbert Marcuse ve Leo Löwenthal'e başvurarak irdeliyor. Ardından Türkiye'de 2000'li yıllardan itibaren inşa edilen ve mimarlık yazınında Osmanlı veya Selçuklu dönemlerine verilen yüzeysel referanslar bakımından eleştirilen adliye örneklerini inceliyor. "Geçmiş", "tahakküm" ve "aldatma" kavramlarına temas eden mimari unsurlardan yararlanmanın adliye binalarını adalet saraylarına nasıl dönüştürdüğüne bakıyor.

Eleştirel Teori'de geçmiş, tahakküm ve aldatma

"Eleştirel Teori" kavramlaştırması, Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün tüm üyelerinin benimsediği ortak bir düşünce çizgisine gönderme yapmaktan ziyade, felsefe ve bilimlerdeki köklü geleneğin eleştirilmesi yoluyla özgürleşimci bir toplumsal teorinin olanaklarını arayan bir konuma işaret eder (Taş, 2011: 73). Enstitü'nün çalışmaları, genel olarak bir ideoloji eleştirisi başlığı altında toplanabilir. Buradaki ideoloji kavramı ise görünüş ile gerçeklik arasındaki mesafeye dayanır (Koçak, 2002: 50). Hukuk, siyaset veya mimarlık gibi pek çok farklı alandan gelebilecek olan ve bir teorinin özünün ne olduğuna dair söz söyleyen tüm girişimler, bilginin özünden veya tarih dışı bir temelden yola çıkılarak bağımsızlaştırıldıkları zaman, ideolojik birer kategoriye dönüşürler (Horkheimer, 2005: 344). Bu anlamda ideoloji yüklü olan geleneksel teori, dünyayı betimleyen genel ve içsel tutarlılığa sahip ilkeleri formüle etmek ister. Bilim insanı, hipotez niteliğindeki genel önermeleri sürekli yeni olgulara uygulamalıdır. Bir yanda kavramsal olarak formüle edilen bilgi, diğer yanda da onun altında toplanacak olgular vardır. Altta toplama veya kavram ile olguyu birbiriyle ilişkilendirme işine de teorik açıklama denir. Fakat eylemden ziyade saf bilgiye yönelen, düşünce ile eylemi birbirinden keskin bir biçimde ayıran geleneksel teori, eyleme yer verse bile ondan praksisi anlayacak değildir. Burada eylemler, dünyayı teknolojinin tahakkümü altına alabilme kabiliyetleri ölçüsünce değer görürler (Kejanlıoğlu, 2005: 78).

Oysa malzemenin kurama etkisi olduğu kadar, kuramın da malzemeye etkisi vardır. Eldeki malzemeye kuramı uygulamak yalnızca bilim içi bir olay değil, aynı zamanda toplumsal bir olaydır. Zira kuramların malzemelerle, başka bir deyişle hipotezlerin olgularla ilişkisinin gerçekleştiği yer birtakım bilginlerin kafasının içi değil, endüstridir (Horkheimer, 2005: 346-349). Buradaki "endüstri"nin ne menem bir şey olduğunu, onun "kitle kültürü"den farkında buluruz. Kitlenin içinden kendiliğinden yükselen kültürden farklı olarak kültür endüstrisi, bildik şeyleri yeni bir nitelikte birleştirir. Hem kitleler tarafından tüketilmeye uygun olan hem de bu tüketimi büyük ölçüde belirleyen ürünler, planlı bir üretimin sonucudur. Tek tek dallar yapıları bakımından birbirine benzer ve iç içe geçerken, aralarında boşluk bırakmayacak bir sistem oluştururlar. Binlerce yıldır birbirinden ayrılagelmiş olan yüksek kültür ve düşük kültür alanlarını her ikisinin de zararına olacak şekilde birleşmeye zorlayan bu endüstri, müşterilerinin de kasten ve tepeden bütünleştirilmesidir. Yüksek kültürün ciddiyeti ortadan kalkarken, düşük kültürün isyankârlığı yok edilir. Kitleler ise burada birincil değil, ikincildir. Kültür endüstrisinin onları inandırmak istediği gibi krallar-kraliçeler veya bu endüstrinin özneleri olmak bir yana, onun nesnesidirler. Bu anlamda "kitle iletişim araçları" terimi, vurguyu zararsız olana kaydırır. İlk planda ne kitleler söz konusudur ne de iletişim teknikleri (Adorno, 2011: 109-110).

Bu noktada Benjamin, kapitalist üretim tarzının temel ikilisinden üstyapının dönüşümünün, altyapınınkine kıyasla çok daha ağır bir süreçte ilerlediğine dikkat çeker. Üretim koşullarının kültürün bütün alanlarında değişim geçirmesi, yarım yüzyıldan daha uzun bir zaman almıştır. Bu değişimlerin nasıl geçekleştiği ise ancak Marx'tan sonraki zamanlarda açıklanabilecektir. Üstelik bu sürecin kültür alanına yansıyan etkileri, ekonomi alanındaki etkilerden daha az belirgin değildir. Bir mücadele aracı olarak önemi çoğu zaman göz ardı edilen kültüre ilişkin tezler, eskiden kalan birtakım kavramları saf dışı etmiştir. Fakat yeni tezlerin üzerine düşünülmeden uygulanması, bunların faşist doğrultuda işlenmesi sonucuna götürebilir (Benjamin, 1992b: 51). Kültüre dair tezler eskiden kalan her kavramı tamamen saf dışı edebilmiş gibi görünmüyor. Fakat bunların içeriğinin nasıl alımlandığına dair bir müdahalesi olduğu ve bunları faşist doğrultuda işlemekten kurtarmanın yolunun da onlar üzerine düşünmek olduğu açık.

Örneğin "sanat yapıtı" olarak adlandırılabilecek her şey, aslında hep yeniden üretilebilir olagelmiştir. İnsanların inşa etmiş oldukları her şey, her zaman yine insanlar tarafından yeniden inşa edilebilmiştir. Fakat sanat yapıtının teknik aracılığıyla yeniden üretilebilmesi, yeni bir olgudur. En etkin biçimde yapılan yeniden üretimde bile eksik olan bir olgu vardır: Yapıtın şimdi ve buradalığı, başka bir deyişle biricikliği, başka bir deyişle ise hakikiliği. Yalnızca sanatın nesnelerinde var olan ve doğanın nesnelerinde rastlanması olanaksız olan bu çekirdeğin bir ifadesi, onun Benjamin'in deyişiyle "geleneğin bağlamı içerisine yerleşikliği"dir. Sanat yapıtının içerisine yerleşik olduğu geleneğin kendisi alabildiğine canlı ve değişkenken, yapıt yaratıldığı andan itibaren tarihin egemenliği altına girer ve bu niteliklerini yitirir. Teknik yoluyla gerçekleştirilen her yeniden üretim, hakikiliği yok eder. Yeniden üretim tekniği, yeniden üretilmiş olanı geleneğin içinden koparıp alır. Onu çoğaltarak, onun aslında bir defaya özgü varlığının yerine kitlesel varlığını geçirir. Ürünün bu haliyle alımlayıcısına ulaşmasına izin vermekle de ürünün kendisini güncelleştirmiş olur. Bu süreç, gelenek yoluyla aktarılan ögelerin büyük bir sarsıntı geçirmesine sebep olur. Öte yandan tarihin uzun dönemleri boyunca insanın varoluş biçimi nasıl değiştiyse, duyularıyla algılama biçimi de değişmiştir. Duyularla algılama süreci ve bunu gerçekleştiren araçlar ise yalnızca doğal koşullara bağlı değildir. Aynı zamanda tarihsel koşullara bağlıdır. Kitlelerin nesneleri uzamsal ve insani açıdan olabildiğince yakınlaştırmaya yönelik istekleri, tutku derecesindedir. Bu isteğe, her nesnenin biricikliğini yeniden üretim yoluyla aşma eğilimi eşlik etmektedir. Nesneyi betim aracılığıyla ve kopyalar halinde, yani yeniden üretim yoluyla her an el altında bulundurma gereksinimi gittikçe artmaktadır. Gerçek kitlelere göre, kitleler de gerçeğe göre kendilerine yön vermektedirler (Benjamin, 1992b: 52-57).

Nicelik niteliğe dönüşürken, kitleler bu sürece farklı biçimlerde katılım gösterirler. Benjamin için bu katılımın önce yoz bir biçimde ortaya çıkması şaşırtıcı olmasa da, konunun yalnızca bu yönüne önem vermek yersizdir. Sanatın izleyi-

cisinden yoğunlaşma istemesi fakat kitlelerin de daima kendilerini oyalayacak bir şeyler araması, eski bir yakınmadır. Sanat yapıtının karşısında yoğunlaşan kitle, yapıtın içine iner. Oyalanan kitle ise yapıtı kendi içine indirir. Yoğunlaşma ile oyalanma arasındaki karşıtlığa en çarpıcı örnek ise mimari yapılardır. Mimari, alımlanması oyalanma sayesinde gerçekleşen sanat yapıtlarının ilk örneğini oluşturmuştur. Aynı zamanda yapı sanatı, hiçbir zaman çorak bir dönem yaşamamıştır. Örneğin bir tablonun varlığını koruyacağına dair hiçbir güvence bulunmazken, insanların konut gereksinimi süreklidir. Bu sebeple de mimari sanatın tarihi, ötekilerden de eskidir. Bu sanat dalında alışkanlıklar, görsel alımlamayı yönlendirir. Görsel alımlama yoğun bir dikkatten ziyade "geçerken şöyle bir ayırdına varma" tutumundan kaynaklandığından, mimarinin kendisi de oyalanmaya son derece müsait bir alandır (Benjamin, 1992b: 75).

Fakat mimarinin kendisi, bu oyalanma halinin tek sorumlusu değildir. Oyalanmanın gerçekleşebileceği ortamı yaratan faşizm, kitlelerin mülkiyet ilişkilerini ortadan kaldırmaya çalışmadan örgütlenmesini ister. Burada maharet, kitlelerin kendilerini ifade edebilmelerini sağlamak, fakat bunu yaparken onların haklarını tanımaya yanaşmamaktır. Kitlelerin mülkiyet koşullarının değiştirilmesini istemeye hâlâ hakları vardır. Faşizm ise bu koşulların muhafaza edilişini kitlelerin ifadesi kılmak peşindedir (Benjamin, 1992b: 77). İşte bu yeni üretim biçimi, toplumsal bilince eski ile yeninin birbiriyle boğuştuğu görüntülerle yansır. Henüz gelmekte olan çağ, tarihin eski dönemlerinin ögeleriyle karışmış olarak görünür. Bu ögelere ilişkin olan ve toplumun bilinçaltında bulunan deneyimlerin yeni ile karışması, ütopyanın doğumuna neden olur. Kalıcı yapılardan geçici modalara kadar her alanda bu ütopyanın izdüşümlerine rastlanabilir. Bu süreçte bir yandan da metaların değişim değeri çarpıtılır. Kullanım değerinin arka plana itildiği bir çerçeve yaratılırken, Benjamin'in deyişiyle bir "fantazmagori" meydana getirilir. İnsanın metanın eriştiği düzeye yükselmesiyle, bu fantazmagoriye girmesi kolaylaşır. Böylece insanlık, kendine ve başkalarına yabancılaşmanın adeta tadını çıkarır. Bu gelişme, 16. yüzyılda bilimlerin felsefeden bağımsızlaşmasına benzer biçimde, 19. yüzyılda yaratma biçimlerinin sanattan bağımsızlaşmasına yol açmıştır. Bunun ilk adımı mimarlık alanındaki tasarımlarla atılmış, insanın yaratıcı faaliyetleri pratik uygulamalara kurban gitmiştir. Mimari tasarımlar da dahil olmak üzere bütün bu yaratıcı ürünler, artık birer meta niteliğiyle pazara adım atmak üzeredirler (Benjamin, 1992c: 89-104).

Mimari tasarımlara yapıştırılan geçmiş kavrayışının Benjamin'in düşüncesinde özel bir yeri vardır. Bu düşünce, tarihe bakış açısında 19. yüzyıldan beri egemen olan ilerleme düşüncesinde "Kopernikçi bir dönüm noktası" sağlama çabasındadır. Çizgisel zaman anlayışına ve hiç son bulmayan bir teknolojik ilerleme inancına karşı, tarih nosyonunu politikleştirir. Tarihin konusu olan ve zaman içerisinde akıp giden ilişkilerin yerini, "takımyıldızlar" halinde düşünme alır. Tarihsel bakış şimdiden tarihe değil, tarihten şimdiye döndüğünde, geçmişe ka-

rışan tarih de temellerini güncellikte bulmuş olarak görünecektir. "Bilinebilirliğin şimdisi", hem pozitivist tarihçiliğe hem de idealizme karşıt bir konumdur. Pozitivist tarihçilik, geçmişi salt olgular kitlesi niteliğiyle ele alır. Başka bir ifadeyle, onu yalnızca kendisinden yola çıkarak anlaması için tarihçiyi geçmişe gönderir. İdealist tarih kurguları ise, tarihte hem kendi kendini gerçekleştiren hem de ilke olarak hiç son bulmayan bir ilerleme planı varsayarlar. Bunların her ikisinde de tarih, daha başlangıcından itibaren zamansız, acı dolu, yanlış yanları adına ne varsa, tümüyle birlikte unutulmuşluğa terk edilmiştir. Tarihte var olan ama onun tarafından sergilenmeyen bu unsurlar, Benjamin'ce gerçekleştirilmek istenen tarihçiliğin konusudur (Tiedemann, 1992: 31). Bu yöntemde kalkış noktası, yanlışla yüklü nesnedir. Dolayısıyla düşüncenin özü derinde değil, görünüşte, hatta göz önünde saklıdır (Aksoy, 2011: 370).

Geçmişin tarihsel olarak dile getirilmesi, onun gerçekte nasıl olduysa öyle yansıtıldığı anlamına gelmez. (Benjamin, 1992a: 38-40). Belirli bir geçmiş anlayışına dayanan bir hatırlama pratiği, "şimdi" karşılaşılan politik-ideolojik konumlanmaya anlam verir (Aksoy, 2011: 372). Eleştirel bir hatırlama pratiği ise kültürel veya genetik köken arayışından, nostalji siyasetinden veya belirli bir grup kimliğini ihya etme çabasından farklıdır (Sezer ve Gönlügür, 2021: 10). Hatırlama pratiği üzerine düşünme konusundaki Benjaminci uyarının dikkate alınmaması, ortak hafızanın "çoğunlukçu muhafazakârlık" olarak adlandırılabilecek bir bağlamda üretilmesini kolaylaştırır. Zira hafıza konusundaki baskın çerçeve, zaman içerisinde el değiştirebilir. Örneğin Türkiye'de Kemalist modernleşme projesinin eksikliklerinden bahisle Osmanlı-Selçuklu sentezinin yükseltilmesi, eleştirel bir tarihyazımını teşvik etmemiştir. Aksine, bir dışlayıcı tarih anlatısının yerine diğerini geçirmek anlamına gelmiştir (Bakıner, 2013: 692-696).

Nostaljik hatırlamanın gerçekleştiği mekân olan adliyelerde "bir tıkla dava açmak" ve benzeri teknolojik uygulamaların giderek daha fazla egemen olması (Hatipoğlu Aydın, 2020: 154), teknoloji ve tahakküm ilişkisini anlamlandırmayı gerektirir. Bu yönde ontolojik dünyanın yerini alan teknolojik dünyanın yükselişinden bahseden Marcuse'ye bakabiliriz. Özne ve nesne kavramları, aktif bir öznenin kontrol edilebilir bir nesneler dünyasıyla karşı karşıya olduğu varsayımına dayanır. Ontolojik dünyaya ait bu iki kavram, teknolojik dünyada yer değiştirir. Verili bir evrende araç ve amaçları düzenlemenin saf araçsallığı ve etkililiği, düşünme ve eylemin temel prensibi haline gelir. Bu tek boyutlu teknik dünya, "içerikten yoksun bir biçim" olarak tasvir edilebilir. Kendi kendine yeten ve kendi kendini yenileyebilen bu dünya, değişime ancak kendi kurumları ve parametreleri içinde izin verir. Marcuse'nin "tek boyutlu" sıfatını kullanışı, var olan yapılara, normlara ve davranışlara uyum sağlayan tavırlar ile bunları aşma potansiyeli olan tavırlar arasında bir ayrımı ifade eder. Özgür özne, nesneyi kontrol eder. Fakat nesnenin özneyi kontrol ettiği durumlarda tutsaklık söz konusudur. Böylece özne, kendi kaderini belirleme kapasitesini kaybetmiş olur (Kellner, 1984: 235).

İleri sanayi toplumu, tehlike altında olma duygusunun sürekli ayakta tutulduğu bir toplumdur. Bu şartlarda kitle iletişim araçları, özel çıkarları bütün sağduyulu insanların ortak çıkarları gibi göstermekte güçlük çekmez. Toplumun siyasal ihtiyaçları bireylerin istekleri ve çıkarları haline gelirken, bunların karşılanması da halkın yararına olur. Oysa aklın gereği gibi görünen bu istek ve çıkarlar, bütünüyle akıldışıdır. Barışın ancak sürekli savaş tehdidiyle ayakta durabildiği bu toplumun üretimi, insan ihtiyaçlarının ve yeteneklerinin sürekli gelişimini geliştirmez. Aksine, onu yıkar. Bu yönüyle eleştiriyi de gerçek temelinden yoksun bırakır. Teknik gelişme, eksiksiz bir hükmetme ve düzenleştirme sistemini güçlendirir. Bunu yaparken de karşıt güçleri bütünleştirmek ve böylece toplumsal değişimi engellemek gibi tuhaf bir yan etki doğurur. Hem üretim hem de yıkma araçları aynı değişime uğradığından, zenginlikle sefalet yan yana durabilir. Zira ileri sanayi toplumu, karşıt terimlerin giderek özdeşleşmesidir (Marcuse, 1975: 5-10).

Bu toplum, teknolojik temelini düzenleme biçimiyle totaliteye yönelir. Özel yaşayış ile toplumsal yaşayış, bireysel istekler ile toplumsal istekler arasında artık bir karşıtlık yoktur. Bu bütüncül yanı sebebiyle de teknolojinin taraf tutmayan bir olgu oluşundan söz etmemiz mümkün olmaz. Toplumun bu son evresi, teknolojik bir dünya olduğu ölçüde siyasal bir dünyadır da. Sanayi toplumunun ilk evrelerinde esasen eleştirel düşüncenin bir ürünü olarak ortaya çıkan hak ve özgürlükler, bu ileri evrede toplumla aynı kaderi paylaşır ve içeriklerini yitirirler. Totaliterlik ise yalnızca siyasi bir tek boyutlulaştırma değildir. Aynı zamanda sözde genelin çıkarları adına ihtiyaçları düzenleyerek işleyen ve yıldırmaya dayanmayan bir iktisadi-teknik tek boyutlulaştırmadır. Dolayısıyla özgül bir hükümet veya bir parti biçimi değildir. Kuvvetler ayrılığıyla, çok partililikle ve bir o kadar da çok medyalılıkla uyuşan bir üretim ve dağıtım sistemidir. Bu sistem, gerçek ihtiyaçlara karşıt olarak konumlandırabileceğimiz yapay ihtiyaçlar üretir. Bu yapay ihtiyaçlar kamusal çıkarlardan ziyade özel çıkarların gücüyle belirlendiklerinden, bireylerin denetiminde değildirler. Bu sebeple de şiddeti, yoksulluğu, adaletsizliği doğrularlar. Önceden belirlenmiş fiyatlarla rekabet etme özgürlüğü, kendi kendini sansürleyen bir basın özgürlüğü, markalar ve makineler arasında seçim yapma özgürlüğü gibi aldatıcı özgürlükler doğururlar. Oysa efendileri seçebilme özgürlüğü, ne köleyi ne de efendiyi ortadan kaldırır. Başkalarının sevdiğini sevmek ve tiksindiğinden tiksinmek, bir mutluluğu ifade etmekten ziyade mutsuzluk içinde esenliktir. Bunların giderilmesi birey için bir rahatlık kaynağı olabilir ve hatta birey bunlarla özdeşleşebilir. Fakat öncelikli olarak giderilmesi gereken ihtiyaçların beslenme ve barınma gibi gerçek ihtiyaçlar olduğunu görmeyi engeller. Bu sebeple bu yeni biçimleri ancak olumsuz terimlerle açıklayabiliriz. Örneğin bireyler için siyasi özgürlüğe sahip olmak demek, etkili bir biçimde denetleme gücüne sahip olmadıkları siyasetten kurtulmak demektir. Böyle bir öneri ilk bakışta yadırgatıcı görünebilir. Fakat bunun sebebi, öne-

rinin kendisinin ütopya niteliğinde olması değildir. Önerinin gerçekleşmesini önleyen güçlerin büyüklüğüdür. Hangi ihtiyaçların gerçek hangilerinin yapay olduğunu belirlemesi gerekenler yine bireylerin kendileri olsa da, bunu ancak kendi cevaplarını vermede özgür oldukları zaman yapabilirler. Özerkliklerinden yoksun bırakılan, başkalarının düşünceleriyle uyumlulaştırılan veya şartlandırılan bireylerin bu soruya verecekleri cevap, kendi cevapları olmayacaktır. Bu şartlar altında insan olarak kendi olanaklarına yabancılaşan kişi, bu yaşam biçimini özümsemiştir. Artık her yerde, her biçimde tek bir boyut söz konusudur. Bu bir uyum değil, dolaysız ve otomatik özdeşleşme anlamında bir mimesistir. Bireylerin kendilerini nesnelerde bulmasının sebebi, eşyanın yasasını koymaları değil, eşyanın yasasını kabullenmeleridir. İleri sanayi toplumunun akıldışılığının akılsal özelliği, yanlış bilinci doğru bilinç haline getirir (Marcuse, 1975: 11-26). Kitle iletişim araçları hem sanatı, siyaseti, felsefeyi, dini ve ticareti birbirine karıştırır, hem de bunları ortak bir ticari biçime indirger. İleri sanayi toplumu, insanlık durumunu ortaya çıkaran, ülküleştiren, yargılayan o yüce alanı yavaş yavaş indirgeme yeteneğine sahiptir. Kültür böylece değişikliğe uğrayarak, doğruluğundan çok şey yitirir. Toplum ise sanatın aslında birbiriyle son derece çatışmalı olan içeriklerini benzeştirerek tüketir. Kültür alanı, bütünüyle uyumlu bir çoğulluk halindedir. Birbiriyle en çok çelişen eserler, rahatça yan yana durabilirler (Marcuse, 1975: 76-81).

Marcuse'nin bahsettiği toplumsal dönüşüm, uzun bir zaman dilimi boyunca gerçekleşen karmaşık bir dönüşümdür. Bu durum, onun siyasi ve ekonomik elitlerden müteşekkil küçük bir grup tarafından kontrol edildiğini tahayyül etmeyi güçleştirir. Fakat tek boyutluluğu açıklayıcı bir vasıta olarak ele alabilmek için mutlaka bir komplo teorisi önermek gerekmez. Toplumların yapısal anlamda hiyerarşik ve kaynakların dağılımında rekabetçi olmaya eğilimli olduğunu, bunun sonucunda da azlığın çokluğa kıyasla daha büyük bir servet ve iktidar elde edeceğini teslim etmek yeterlidir. İnsanların 1950'ler ve 1960'larda maruz kaldığı gerçek savaş hikâyeleri, günümüzün savaş temalı filmleri ve televizyon dizilerine kıyasla oldukça masumdurlar. Eski kuşaklar için savaş fikri olağanüstü koşullarda mücadele edilmesi gereken bir durum olarak ortaya çıkarken, günümüzdeki kuşaklar için ülkenin düşmanları olan "dış güçler" her zaman iş başındadır. Toplumun rasgele ortaya çıkıyormuş gibi görünen bu özellikleri, sistem için destek işlevi görür. Bu ortamda kitleleri ötekilerden korkmaya ve nefret etmeye, kamuoyunda düşman olarak sunulanlarla savaşmaya, vatanseverliği dünyanın geri kalanına ders verme anlamında içselleştirmeye koşullamak son derece akılcıdır. Yönetici sınıflar ise kamusal tartışmanın hüküm ve koşullarını kontrol ederek kamuoyunun hem bilgisini hem de duygusunu şekillendirmede ustalaşmışlardır. Olgular ve dil, kendi yollarına giderek birbirinden ayrılır. Barış savaş, savaş da barış olur. Kamusal alan, bu Orwellci dil yoluyla giderek özel sektörün değerlerini ve tekniklerini yansıtmaya başlar. Yurttaşların kendi ka-

derlerini belirlemesinin, sosyal adaletin ve kamu yararının yerini özelleştirme, verimliliğiençoklaştırma, kamusal alandaki anlam dünyasını kontrol etme alır. Kamuyu ilgilendiren kararların özel çıkarlar uğruna alınması bir rastlantı değil, bir sistemdir (Box, 2011: 175-186).

Geçmişin ideolojik kavranışı ve kültürün çelişkili varoluşunun yurttaşlar tarafından nasıl alımlandığı konusunda ise Löwenthal'e başvurabiliriz. Löwenthal'in Amerikan ajitatörleri üzerinden incelediği konuşma metinlerinden birinde şu ifadeler geçer: "Bu hükümeti böyle şehirli züppelerin elinden alacağız ve hala 2 artı 2'nin 4 ettiğine, Tanrı'nın cennette olduğuna ve İncil'in de Tanrı'nın kelamı olduğuna inanan halka geri vereceğiz." Löwenthal, kendi aralarındaki farklılıklara rağmen tüm ajitatörlerin aynı türe ait olduklarına dikkat çeker. İzleyicilerinin belirsiz korkularına yönelen ajitatif konuşmalar, politik konuşmalar olmaktan ziyade bir tür tiyatroyu andırırlar. Bunlardaki içeriğin ve tonun benzerliği tesadüfi olmayıp, birleştirici bir kalıba, tekrar eden belirli motiflere dayanır (Löwenthal ve Guterman, 1970: 2-5).

Ajitasyonu bir tür kamusal edim, ajitatörü de bir tür sosyal değişim savunucusu olarak görebiliriz. Bu sosyal değişim arzusunun sebebi, toplumda belirli bir kesimin memnuniyetsizliğidir. Bu anlamda da bir toplumsal gerçekliğe dayanır. Ajitatör ise memnuniyetsizliğin faili olarak görülen birtakım grupları yenmeyi önerir. Bu amaca ulaşmakta yetkin olabilecek bir harekete önayak olurken, kendisini de bu hareketin lideri olarak sunar. Fakat bunu yaparken memnuniyetsizliğin yapısını açıklayan rasyonel kavramlara başvurmadığından, objektif nedensellik arka planda kalır. Bunun yerine bir yanda subjektif duygular, diğer yanda da sorumlu tutulan bir düşman ön plana çıkar. Şikâyetçi olduğu konuların sınırlı olmayışı ve hayatın her alanına yayılışı ise, ajitatörü reformcudan farklı kılar. Bu konuların temel toplumsal yapıdan ayrılamaz olduğunu iddia etmemesi, ajitatörü devrimciden de farklı kılar. Siyasi yapıda bir değişimi değil, halkın belirli bir grubunun tasfiye edilmesini önerir. Örneğin ajitasyonel literatürde işsizliğe sık sık gönderme yapılsa da, işsizliğin ekonomik sebepleri tartışılmaz. Bunun yerine sorumluluk çeşitli düşmanlara devredilir. Reformcu veya devrimci tarafından izleyicilerinin fikir ve duygularını daha yüksek bir bilinç düzeyine çıkarmak için harcanan enerji, ajitatör tarafından bu fikir ve duygulardaki irrasyonel unsurları derinleştirmek için harcanır. Sundukları çözümlerin farkı konusunda verilebilecek bir başka örnek, kalabalık bir otobüste diğer yolcular tarafından sıkıştırıldığından şikâyet eden bir yolcu olabilir. Burada reformcunun veya devrimcinin çözümü, bu belirsiz şikâyeti objektif bir sorun olarak formüle etmektir: "Öyleyse otobüs hatlarını arttıralım." Ajitatörün çözümü ise "bunun otobüslerle alakası olmadığı, önce daha doğru düzgün İngilizce bile konuşamayan bütün o göçmenlerin ülkelerine gönderilmesi gerektiği" yönündedir. Böylece kökendeki sorun, kurulu otoriteye yöneltilmesi gereken bir eylemlilik olarak değil, habis yabancılardan doğan bir sorun olarak formüle edilebilir (Löwenthal ve Guter-

man, 1970: 6-9). İzleyicilerine sıradan ve halktan insanlar olarak seslenen ajitatörler, kendilerini de halkın veya sessiz çoğunluğun sözcüleri konumuna atarlar. Bu lider dolayımlı siyasal katılım yanılsaması, demokrasinin totaliter plebisit olarak kavranmasına karşılık gelir. Demokrasi karşıtı ajitatör, homojenleştirici bir anlatı içinde milliyeti öne çıkarır ve eylemlerini milliyetçi duygulara dayandırır (Kejanlıoğlu, 2005: 222-224).

Ajitatif temalar, çağdaş toplumdan radikal bir kopuşa, var olan kurumların çözülüşüne, demokrasinin yok oluşuna, liderin yüceltilmesine, halkın itaatkâr robotlara indirgenişine işaret eder. Öte yandan bu temaların Avrupa'da Nazi zamanlarında olduğu gibi liberalizm öncesi bir geçmişe veya devrimci fikirlerin tahrif edilmiş bir versiyonuna dayanması gerekmez. Zira çağdaş liberal toplumun krizlerinden doğan psikolojik tutumlar ve toplumsal endişeler, anti-demokratik eğilimlerin yeşerebileceği verimli bir toprak sunmaya yeter. Bu noktada Amerikan ajitatörünün başarısı, çağdaş toplumun zehrini totalitaryanizmin bulduğu çarelere dönüştürmenin yeni bir metodunu bulmuş olmasıdır. Ajitatif temaların ister safkan Aryan Alman, ister sade Amerikalı, ister sade Alman, ister özbeöz Türk biçimiyle herhangi bir ülkeye uygulanmaya müsait olması da bu sebepledir. Amerikan ajitatörünün bu ikincil etiketleri ekarte edebilmesi, onun metodlarını belirli bir ulusun gelenekleriyle ve siyasi durumuyla sınırlı olmama anlamında evrensel kılar. Milliyetçi söylemlerin kökenindeki toplumsal yaralar herhangi bir modern sanayi toplumunda bulunabileceğinden, dokunduğu duygular da belirli bir ülkeyle sınırlı değildir. Ajitatörün haletiruhiyesi her zaman kendini açıklıkla ele vermese de, ajitatif temalara yatkın olan izleyicilerin haletiruhiyesi kurgulanabilir. Bu izleyici çoğu zaman toplumsal üretimin temel alanlarına doğrudan katılmadığından, en küçük toplumsal uyumsuzlukta işinin ve onunla birtikte statüsünün yok olacağından endişe duymaktadır. Bu endişeye, hayatın onu aldattığı duygusu eşlik eder. Her zaman kurallara uymuş, kendisinden bekleneni yapmış, hiçbir zaman isyan etmemiş olmasına rağmen talihinin niçin böyle olduğuna anlam verememektedir. Öte yandan aynı toplumda birtakım ideallerden ve değerlerden bahseden "ötekiler" de vardır. Böylece izleyici, yakınmasına başlar: Bürokratlardan, Yahudilerden, milletvekillerinden, plütokratlardan, komünistlerden ve bulabildiği tüm siyasi stereotiplerden yakınır. Yakınma ajitasyonu tetiklerken, ajitasyon da yakınmadan beslenir (Löwenthal ve Guterman, 1970: 135-138). Löwenthal'in bahsettiği izleyici profilinin görüldüğü bir örnek, 2010'lu yıllarda *Muhteşem Yüzyıl* dizisinin tetiklediği infial olabilir. İslâm dünyasının lideri olan sultanın elinde bir kadehle ve cariyelerle birlikte tasvir edilmesi üzerine, dizi henüz başlamadan RTÜK'e binlerce şikâyet e-postası gönderilmiştir. İlk bölümün yayınlanmasından sonra televizyon kanalının önünde öfkeli bir kalabalık toplanmış, göstericilerden bazıları bu protestoya sultan kostümüyle katılmıştır. Tepkiler üzerine yapımcılar, kadehin içinde alkol değil, şerbet bulunduğunu ve hareme yer verilmesinin sebebinin de sultanın

burayı sıkça ziyaret etmesi olduğunu açıklamışlardır (Kechriotis, 2011: 99-100).

Propaganda amaçlı sloganlardan farklı olan ajitatif temalar, hedef kitlenin eğilimlerini yansıtır. İzleyicisiyle dışarıdan gelen biri olarak karşılaşmayan ajitatör, daha ziyade izleyicilerin arasından çıkmış biri gibi görülür. Konuşmasının temaları çoğu zaman belirsiz ve hatta bazen ciddiyetsizdir. Bu ciddiyetsiz görüntünün altında ise son derece ciddi konular yatar. Zira izleyici ile ilişkisinde ajitatör, belli belirsiz bir anlayış birliği kurmaya çalışır. Bu anlayış birliği ise bir tür baştan çıkarmaya varacaktır. Ajitatör ile izleyici arasında bilinçsiz bir işbirliği veya bir suç ortaklığı kurulacaktır. Fakat burada her iki taraf da pasif değildir. Hatta baştan çıkarmayı önce hangi tarafın başlattığı her zaman anlaşılamaz. Bu sebeple ajitatör ile izleyicisi arasındaki entelektüel mesafe, ilk bakışta yanıltıcı olabilir. Zira akıntıya karşı yüzüyormuş gibi görünen ajitatör, aslında kendini akıntıya bırakmıştır. Hiçbir şikâyet ajitatörün dikkatine değmeyecek denli önemsiz değildir. Bu şikâyetin üzerine objektif bir korelasyon inşa etmek yerine, onu önce olağanüstü, hatta fantastik birtakım imajların dolayımından geçirir. Bulduğu çözümler başta uygunsuz gibi görünse de tıpkı düşler gibi her zaman çekici, basit ve nihai çözümlerdir. Beklentilere dönüşen duyguların tadını çıkarma izni verilir. Dolayısıyla ajitatör, izleyicilerine tamamen yabancı bulunan bir fikri sunmayıp, onların gizli arzularına seslenir (Löwenthal ve Guterman, 1970: 2-9). Dolayısıyla halkın istediği şeyler ile denetim güçlerinin iktidarda kalmak için halka dayattığı şeyler arasında bir bağımlılık ilişkisi vardır (Löwenthal, 2017: 39).

Adliye binalarından adalet saraylarına

Siyaset çoğu zaman semboller üzerinden ifade ve icra edildiğinden, siyasal olan pek az şey doğrudan işler (Tokdoğan, 2020: 34). Kente dair toplumsal kavrayışımız, bunlara yüklediğimiz anlamlar ve içlerinde yaşadığımız deneyimlere dayanarak oluşturduğumuz bellek, kısacası "kentsel tahayyül" de siyasal bir nitelik taşır. Kentlilerin kentlerini nasıl hayal ettiklerini tanımlayan bu tahayyüller, basitçe hayal gücünün ürünleri değil, kentsel gerçekliğin parçalarıdır. Kent hakkında ne düşündüğümüz, burada yapıp ettiklerimiz üzerinde etkilidir. Burada söz konusu olan, yalnızca tekil bireylerin birbirinden kopuk tahayyülleri değildir. Toplumsal olarak paylaşılan ve toplumsal deneyimin parçası olarak bu deneyimi ve kent mekânını etkileyen, kolektif bir tahayyüldür. Modern kenti deneyimlemenin başlıca biçimi görsellik olduğundan, kentsel imajlar kentlileri izleyici olarak kurar ve izleyicileri kentliler olarak tanımlar. Dolayısıyla görsel temsiller, hem bir kentin bütününü hem de belirli kentsel mekânları tanımlamak ve bunlarla özdeşleşmek konusunda oldukça etkili araçlardır (Batuman, 2019: 11-16).

Lefebvre'ın hatırlattığı üzere kentin sanayileşme yoluyla istila edilişi, burada yönelimlerin ve iradelerin değil de doğal bir sürecin söz konusu olduğu yanıl-

gısına götürebilir. Oysa yönetici sınıflar, bu sürece aktif ve iradi olarak müdahale ederler. Yalnızca ekonomik sermayeden değil, kültür, sanat, bilgi ve ideoloji içinde üretilen sermayenin bir bölümünden de yararlanarak bütün toplumu yönetirler (Lefebvre, 2015: 32). Bu sebeple "inşa etmek", görsel kültür üzerinde hâkimiyet sağlamak için kullanılan yöntemlerden biri olup, bu yönüyle aynı zamanda bir siyasi iletişim aracıdır. İktidarların başarılarını mimari eserlerle anıtsallaştırdıkları ve hatta mimariye hükmettikleri, tarihteki pek çok örnekten bilinir. Mimarlık, liderin gücünü gösteren bir araç olarak kullanılagelmiş ve gücü mekâna taşınan iktidar, varlığını kentin her köşesinde belirli simgelerle hissettirmiştir. Bu amaca hizmet etmek üzere mimarlık repertuvarı, çoğu zaman gerçek içeriğinden bağımsız bir biçimde kullanılmıştır. Sistemle bütünleşmiş haliyle iktidar, neyi nasıl göreceğimize ve nasıl düşüneceğimize hâkimdir. Burada güç hâkimiyet biçiminde algılanırken, davranışlar da meydan okuma biçiminde gerçekleşir. İktidarın iktidarını gösterecek bir kent sahnesine duyduğu ihtiyaç, estetiğin toplumsal ve politik değerini en üst dereceye çıkarmıştır. Mimarlığın kendisi de politik bir gösteriye pek çok kez dönüşmüştür (Akalın, 2013).

Bu durumu anlamlandırmak için sosyal bilimler içerisinden bir çare bulmak istediğimizde, odağına dil, anlam ve söylemi alan "kültürel dönüş"e yüzümüzü dönebiliriz. Bu gibi çalışmalarda, toplumu anlamakta iktidar mücadelelerinin yanı sıra kültür ve yaşam tarzı mücadelelerinin de belirleyici olduğu vurgulanır. İktidarın yanında gelenekleri, inançları, değerleri ve sembolleri içeren kültür de kabul görür. Her ne kadar siyaset çoğu zaman insanların yalnızca çıkarları peşinde koştukları bir "aldım-verdim" meselesi olarak ele alınsa da, insanlar yalnızca maddi varlıklar değillerdir. Semboller üreten varlıklar olan insanlar, kimi zaman maddi çıkarlarına ters düşecek şekilde bu semboller uğruna ölmeyi dahi göze alabilirler. Fakat sembollerin siyasette merkezî bir yer işgal ettiklerinden, ulus-devletlerin tesisi ve sürdürülmesinde vazgeçilmez bir rol üstlendiklerinden, milli kimliğin kurgulanmasında oynadıkları hayati rolden bahsettiğimizde ve sembolleri birer duygusal yatırım nesnesi olarak ele aldığımızda, ilk bakışta daha "az rasyonel" bir kapıyı açmış gibi görünebiliriz. Zira formel siyaset, daha çok çıkar ve akılla ilişkilendirilir. Duygular da siyasi elitlere değil, onlara tabi olan kitlelere özgüymüş gibi ele alınır (Tokdoğan, 2020: 28-35). Duyguların iktidarın kendisine de bulaşmış bir şey olarak değil, iktidarın baş etmesi gereken bir şey olarak sunulması yaygındır. Bu konu, ağırlıkla muhalif toplumsal hareketlere ve dolayısıyla da kitlelere atfedilir. Oysa duyguların iktidarlar nezdinde de son derece kuvvetli bir yeri vardır. Duygular ve özellikle de öfke duygusunun yalnızca kitleler sesini yükselttiğinde ortaya çıkan bir şey olmadığını görürüz. Öfke duygusu hem otoriter hem de demokratik toplumlarda iktidarın kazanılma ve sürdürülme aşamalarında merkezî bir rol oynar (Ost, 2004: 230). Kitleleri ikna etmenin politik araçları söz konusu olduğunda, akla ilk olarak ödül-ceza ikiliği gelir. Fakat iktidarların öfke duygusunun yanında umut duygusunu da harekete

geçirebildiğini ve bu kapasiteleri sebebiyle de herhangi bir ödül veya cezaya ihtiyaç duymadan kitleleri ikna edebildiklerini görürüz (Barbalet, 2006: 31). Öfke ve umudun yanında, insanların günlük yaşamlarında iş başında olan bir başka duygu ise adalet duygusudur. İnsan türü neyin adil veya adaletsiz olduğu konusunda fikir geliştiren bir tür olduğundan, adalet ve adaletsizliğe dair duygular da insan deneyiminin neredeyse her alanına temas eder (Jasso, 2006: 321).

Bu duyguların mekânlarından biri olan adliye binalarına baktığımızda, karşımıza "adalet sarayları" ve Türkiye'nin toplumsal ve siyasal gündeminin son yirmi yılı içerisinde yer eden bir kavram olarak "Yeni Osmanlıcılık" çıkar. Siyasal alanın terminolojisini aşarak gündelik yaşam içerisinde çeşitli biçimlerde sıkça karşılaştığımız görünümlere kavuşan bu kavram, ihtişamlı bir geçmiş anlatısını imler. Dünyayı anlamlandırmanın, toplumsal ve siyasal kimlikleri kurmanın aracı olarak inşa edilen, insan topluluklarının kendilerini onun içine yerleştirebildiği bir politik anlatı olarak varlık gösterir. Türkiye'nin Cumhuriyet rejimi, Osmanlı geçmişini hatırlatan tarihsel sembollerin alaşağı edilmesi üzerinden okunur. Cumhuriyetçi anlatı ve sembollere dayanan hatırlama biçimi, Osmanlı geçmişini yücelten ve kolektif gururu harekete geçiren alternatif bir hatırlama biçimiyle karşılanır. Günümüzdeki siyasi jargonu domine eden kelime dağarcığında karşılaştığımız "ecdat, medeniyet, fetih, yeniden diriliş, yeniden yükseliş, restorasyon, yeni Türkiye" gibi kavramlar, Osmanlı'yı çağrıştırdığı kadar Cumhuriyet rejiminin de en hafif tabirle eleştirisini içerir. Özellikle "yeni Türkiye" kavramı, eskiye yönelik yoğun bir negatif vurguyla Cumhuriyet rejiminin eleştirisine ve oradan da Osmanlı döneminin övgüsüne bağlanır. Geçmişin asrı saadetini yeniden üretmek isteyen yeni Türkiye, ideal ve uzak geçmişten geri çağrılacak bir toplumsallığın hayalini kurar. Cumhuriyet döneminin Batılılığını vurgulayan bir tarihyazımına gönderme yapan bu söylemlerin temel motifi, geçmişe dönük bir tazmin duygusu ve iade-i itibar beklentisiyle karakterize olur. Toplum ile devlet arasındaki bağın Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşmesi sebebiyle kesintiye uğradığı düşünülür ve yeniden kurulacağı umulur. Fakat Yeni Osmanlıcılığın politik bir anlatı olmakla kalmadığı ve yalnızca iktidar tarafından değil, toplumsal taban tarafından da hevesle benimsendiği görülmektedir. Bu anlatıya gerek iktidar gerekse yurttaşlar tarafından yapılan duygusal yatırım ise, başlı başına bir akademik merakın nesnesi olabilecek yoğunluktadır (Tokdoğan, 2020: 16-83).

Mardin'in vurguladığı üzere, İslâm'ın başlangıcından beri İslâmi inançları tüm saflığıyla korumayı devleti korumak kadar önemli sayan bir akımla karşılaşırız. Eğer devlet bu saflığı ortadan kaldıracak eğilimler gösterirse, ona karşı gelinir. Bu tutum, İslâm tarihinde ve Osmanlı tarihinde ortaya çıkan uzun bir halk ayaklanmaları geleneğinin tarihsel-toplumsal içeriğini oluştururken, bir yandan da bir çeşit "İslâmcı popülizm" oluşturur. Bu popülizmin modern zamanlardaki belirtilerini 1908'den sonra İttihat ve Terakki'ye karşı koyan akımda, sonra-

dan Demokrat Parti'nin ve Milli Selamet Partisi'nin kazandığı destekte görebiliriz (Mardin, 1990: 17). Öngür, Mardin'in bahsettiği İslâmcı popülizmin Adalet ve Kalkınma Partisi ile tabanı arasındaki ilişkide yeniden ve belki de en güçlü biçimiyle kurulduğunu vurgulamaktadır. Seleflerine kıyasla daha iyi örgütlenmiş bir sivil toplum yapısına sahip olduğundan, bu seferki bağlantının siyasal anlamda çok daha sürdürülebilir olduğuna işaret etmektedir. Osmanlıcılık, ilk olarak 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasını önlemek için ortaya çıkan çokkültürlü bir tasarımdır. Cumhuriyet döneminin ilk zamanlarında politik değerini yitiren bu tasarım, muhalif altkültürün önemli bir simgesi haline gelmiştir. 1980'lerde Özal hükümeti ile yeniden politik dolaşıma giren Osmanlıcılık kavramı, daha çok dış politika sınırlarında kalmış ve kamusal alana yayılmamıştır. 2002'den günümüze kadar olan AKP dönemindeki Osmanlıcılık pratiği ise, hem daha karmaşık hem de toplumsal bakımdan daha etkili bir süreci temsil etmektedir. Türkiye'nin yeniden kimliklenme hikâyesinin, Öngür'ün deyişiyle bu "banal Osmanlıcılık" dönemi, Osmanlı mirasına dair çeşitli sembolik elementlerin günlük rutinlere, basılı ve görsel medyaya, siyasi söyleme ve kamu politikalarına yerleşmesini içerir. Banal Osmanlıcılığın mikro-politik bir boyutu da bulunur. Bu boyutta devlet ve sivil toplum arasındaki ilişki, güç algısı tarafından yeniden şekillenir. Bu ilişki yoluyla Cumhuriyetçi ulusal kimlik, toplum nazarında yabancılaştırılır. Özal dönemi Osmanlıcılığından farklı olarak AKP dönemi Osmanlıcılığında toplumsal boyut ön plandadır. Bu Osmanlıcılık biçimi, ilk bakışta yalnızca günlük rutinler, medya, söylem ve politikalarla işleyen ve toplumun kendi Osmanlı geçmişindeki tarihî ve kültürel mirasını hatırladığı bir süreç gibi görünebilir. Fakat bu süreç, münhasıran hükümet tarafından yürütülmemektedir. Süreç bir kez işletildiği zaman, toplumun kendisi de Osmanlı imajlarının son derece önemli olduğu fikrini benimsemektedir. Bununla birlikte aynı süreç Cumhuriyet döneminin ruhuyla çelişmekte, bu sefer Cumhuriyet'in mirasını unutma ve toplumu o mirastan yabancı kılma işlevine yönelmektedir (Öngür, 2015: 417-428). "Osmanlı"nın yanına eklenen "Selçuklu" ise 1980'lerin "Türk-İslam sentezi"nden bir farklılaşmaya işaret eder. Türk-İslâm sentezi, İslâm'ın milliyeçilik için araçsallaştırılması anlamına gelmiştir. AKP'nin Osmanlı-Selçuklu sentezinde ise asli içerik İslâm olup, küresel İslâm'ın içinde özel bir konum olarak Türk milletine gönderme yapılır (Batuman, 2014: 69).

Türkiye'nin hem Selçuklu hem de Osmanlı geçmişinin hatırlatıcısı olarak önemli bir rol oynayan sektörlerden biri, mimarinin bu içeriklerle yeni sunumudur. Kent mekânlarını şekillendiren aktörlerden biri olan siyasetçiler, günümüzde belirleyici olmaktan öte dayatmacı bir konumdadırlar. İktidar kimliği olarak adlandırılabilecek olan bu oluşumda kubbe ve sivri kemer gibi geçmişe referanslı çeşitli elemanlar, gerçek anlamlarından uzaklaştırılarak rejimin gücünü yansıtma işlevini görürler. Selçuklu kervansaraylarına benzemeye çalışan ilköğretim okulları ve Osmanlı mimari öğelerini barındıran kaymakamlık bina-

ları, gücün ideolojik temsilinin somutlaşmış görünümleridir. Zira günlük yaşamı estetize eden tüm iktidarlar, varlıkları kendi otoriteleri sona erdikten sonra bile daim olacak ideolojiyi inşa etmek isterler (Akalın, 2013). Devlet eliyle girişilen projeler yoluyla yapılı çevreyi şekillendirerek milliyetçi temsiller üretmek, ulus inşası süreçlerinin sıklıkla görülen bir boyutudur. Milliyetçi kamu mimarisi, milliyeti tanımlayan ideolojik anlamlar ürettiği ve halkın da bu mesajları doğru biçimde anlayıp kabul ettiği, böylece belirli bir ulus tanımıyla özdeşleştiği varsayımına dayanır. Kolektif tahayyülü yeniden biçimlendirmeyi hedefleyen en görünür temsiller ise ulusun simgesi olarak tasarlanmış kamu yapılarıdır. Ulus inşası çoğu zaman rejim inşasıyla birlikte yürüdüğünden, ulusun egemenliğini temsil eden yapılar, siyasi iktidarı meşrulaştırmaya da hizmet ederler (Batuman, 2018: 203). Örneğin Cumhuriyet'in ilk yıllarında üretilen mimarlık "Cumhuriyet mimarlığı", "Türk mimarlığı" veya "çağdaş ve modern mimarlık" olarak tanımlanmaktadır. "Devrimin mimarlığı"nı yaratma düşüncesi, gelişmeyi ifade eden "yeni" ile gelişmenin önündeki engeli ifade eden "eski" arasındaki ayrıma dayanır (Ergut, 2009: 122-123). AKP döneminin ve Osmanlı-Selçuklu referans çiftinin özgünlüğü ise, "ulus"tan radikal bir biçimde farklı olan "millet" ile ilgilidir. Önceden seküler ve etnik homojenliğe dayanan ve "ulus" adını alan birliktelik, dinsel homojenliğe dayanan ve "millet" adını alan bir birlikteliğe dönüşür (Batuman, 2014: 69).

Osmanlı-Selçuklu mimarisiyle uyumlu bir biçimde inşa veya restore edildiğinden bahsedilen ve bu niteliğiyle övgüyle karşılanan pek çok proje, günümüzün kültürel kodlarıyla geçmişi yeniden inşa etme çabasını yansıtmaktadır. Bu yaklaşım, kolaj mimari üslubu sebebiyle mimarlar tarafından tarihin "köksüz ve dekoratif bir malzemeye indirgenmesi" olarak yorumlanmaktadır (Tokdoğan, 2020: 87). Osmanlı-Selçuklu üslubu olarak tanımlanan bir mimari tarz geliştirme çabasında bu üslubun ilk örnekleri, okullar ve adliye binalarıdır. Ulusal kimliği yeniden tanımlama amacına son derece uygun olan bu iki alandan okullarda gençlere yeni bir milliyetçilik biçimi aşılanmakta, adliye binaları da bu ulusal kimliği devlete bağlamaktadır. Bu iki temsil sahasında kamu mimarisi, yeni bir ulusun ve onun rejiminin simgesi olarak ortaya çıkan Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi'nden farklı olarak, mikro düzeyde işlemektedir (Batuman, 2018: 203).

Adliye binalarının ölçeklerinin okullara kıyasla daha geniş olması, mimari temsile daha fazla olanak vermektedir (Batuman, 2014: 67). 2000'li yıllara dek katılımcı ve çoğulcu bir yöntem olan mimarlık yarışması ile elde edilen adliye binaları, ait oldukları dönemlerin mimari panoramasını yansıtırlar. Bu binaların 2000'li yıllardan itibaren hem Osmanlı-Selçuklu mimarisinin konusu olmaya başlaması hem de yarışma yönteminden vazgeçilmesi ise, AKP iktidarının söylemleriyle doğrudan ilişkilendirilebilir niteliktedir (Bilgin ve Dokgöz, 2023: 64). Yeni mimari dil arayışı, Osmanlı ve Selçuklu dönemi mimari yapılarına referansla tahayyül edilen bir Türklük kavramına dayandırılmaktadır. Adliyelerin bölge-

nin ve Türk tarihinin özelliklerini taşıyacak biçimde yeniden yapılacağı veya elden geçirileceği belirtilirken, dönemin adalet bakanı "hakiki Türk mimarisi"nin izlerini taşıyan devasa adalet sarayları inşa ettiklerini gururla duyurmuştur. Hatta bir konuşmasında, yeni adalet saraylarını gören vatandaşın "ne güçlü devletim var"[1] demesi gerektiğini vurgulamıştır. Örneğin İstanbul Adalet Sarayı'nın internet sitesinde bu yapı, modern mimari ile Türk mimarisinin birleşmesi olarak tanımlanmaktadır (*Yeni Şafak*, 2008; Batuman, 2018: 206).

Adalet Bakanlığı'nın internet sitesinde yer alan faaliyet raporları Bilgin ve Dokgöz tarafından incelendiğinde, 2006-2020 yılları arasında 202 adet adliye binasının inşaatının tamamlandığı görülmüştür. Bunlar içerisinde internette görsellerine erişilebilen 149 adliye binası vardır. Mimari özellikler değerlendirildiğinde, 114 adliye binasında taç kapı, sivri kemer, geniş saçak, cumba ve benzeri tarihsel referansları olan mimari öğelerin kullanıldığı tespit edilmiştir. Diğer 35 adliye binasında ise bu tarihî referansları içeren mimari öğeler yoktur (Bilgin ve Dokgöz, 2023: 71). Batuman'a göre okul binalarındaki basit Osmanlı Canlandırmacılığı taklitlerinin aksine adliyeler, belirgin bir çeşitlilik göstermektedir. İhtişamın vazgeçilmez bir özellik sayılması sebebiyle en çok tercih edilen referanslardan biri, üç boyutlu inşa teknikleriyle tanınan Selçuklu taçkapılarının iki boyutlu taklitleridir. Çeşitli konuşmalarda yetkililerin kullandığı Osmanlı-Selçuklu tanımının içeriğini netleştirmek üzere şu üç bileşen vurgulanmaktadır: Osmanlı ve Selçuklu mimarilerine gönderme yapan mimari özellikler ile "akıllı bina" ifadesiyle tanımlanan çağdaş teknolojiler. Söz konusu üç bileşeni de adliye saraylarının tasarımında görmek mümkündür. Yeni adliye binalarının bazılarında simetrik yapıları ve payandalı geniş saçaklarıyla Osmanlı'nın canlandırmacı kamu binaları taklit edilirken, bazılarında tarihsel göndermeler soyut formlar içerisinde kullanılarak modern kompozisyonlar elde etmeye çalışılmıştır (Batuman, 2018: 210-243).

Örneğin Safranbolu Adliyesi, erken 20. yüzyıl Osmanlı canlandırmacılığının yakın bir taklididir. Kahramanmaraş Adliyesi, Selçuklu'ya gönderme yapan dört kat yüksekliğindeki bir taçkapı ile Osmanlı'nın Adalet Kasrı'na gönderme yapan simetrik kuleleri bir araya getiren eklektik bir örnektir. Konya Adliyesi, geniş bir avlu etrafında düzenlenmiş sade kütlesi, beyaz duvarları ve mavi cam yüzeyleriyle dikkat çeken keskin geometrisiyle nispeten farklı bir örnektir (Batuman, 2018: 210-243). Konya Adliyesi'nin Selçuklu mimarisini yansıtan bir örnek olarak Sivas'taki Gökmedrese'den esinlenerek projelendirildirildiği belirtilmektedir.

1 Düzce Adliye Sarayı'nın açılışını yapan adalet bakanı, konuşmasında şu ifadeleri kullanır: "Büyük devletlerin, güçlü ulusların mekanlarının da bu güce paralel olması lazım. Türkiye Cumhuriyeti Devleti güçlü ve büyük bir devlettir. Bölgesinde ve dünyada sözü dinlenen bir ülkedir. Dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti Devleti kurumlarının bu güce ve büyüklüğe paralel olması gerekir. İşte bu adalet saraylarını biz, birer simgesel kurum olarak gördük. Bu adalet saraylarını gören vatandaşlarımız, 'benim ne güçlü devletim var, ne güçlü adalet sistemimiz var' demelidir. Bu devlet millet kaynaşması için son derece önemlidir. Bu şekilde vatandaşlar devlete güvenmeli hukuka güvenmeli."

Adliyenin internet sitesinde adalet saraylarının haklı ile haksızın ayırt edilmesi anlamında adaletin dağıtıldığı mekânlar olduğu, bu yapıların insanların zihninde soğuk bir tarafı olduğu vurgulanmaktadır. Konya Adliyesi de bu olumsuz imajı silecek tarzda planlanmış ve tasarlanmıştır (Konya Adliyesi, 2008). Sapanca Adliyesi, önceden aynı yerde bulunan hükümet konağının yerine inşa edilmiştir. Zemin üzerinde üç katlı olan ve tarihsel bir gönderme bulunmayan bina, herhangi bir devlet dairesinin planına sahiptir. Binanın dış cephesi ise eklektik bir biçimde tarihe referans vermekte, Selçuklu ve Osmanlı mimarisi formlarını içermektedir. Pencereler ilk iki katta modern tarzda ve ikiz dikdörgen gruplar iken, üçüncü katta ojiv kemerli pencereye dönüşmekte ve bir kemer taklidi oluşturmaktadır. Bu tarihî fona tezat oluşturan dış cephede, sıva üzerine gülkurusu renkte boya ve doğramalarda mor-mavi renk arası alüminyum tercih edilmiştir (Mimdap, 2008). Tarihsel referans içeren diğer örnekler Hopa Adliyesi, Çubuk Adliyesi, Manisa Adliyesi, Antalya Adliyesi, Kadirli Adliyesi ve Anadolu Adalet Sarayı'dır. Bu binaların şema kararları "merkezî, lineer, avlulu, kümelenme" gibi tipolojiler ile çeşitliliğe sahiptir. Fakat taç kapı, geniş saçak, kemer, cumba veya çıkma gibi tarihsel öğelerin yaygın kullanımı, bu örneklerin biçimsel özelliklerini birbirine benzer kılmaktadır. Ayrıca rasyonel form kullanımı ve simetri gibi parametreler, anıtsallığı vurgulamaktadır. Tarihsel referans içermeyen ve bu anlamda azınlıkta kalan örnekler ise, Samsun Bölge Adliye Mahkemesi ve Erdemli Adliyesi'dir. Adaletin tarafsızlığını ve erişilebilirliğini vurgulayan saydamlık, yalnızca bu iki örnekte bulgulanmıştır (Bilgin ve Dokgöz, 2023: 72-81).

Tarihsel referans içeren kamu mimarisi örneklerinde dikkat çeken husus, serbest eklektizmdir. Sivri kemerler, saçaklı çatılar, cumbalar, Osmanlı veya Selçuklu motifi bezemeli çini süslemeleri ve Selçuklu taçkapılarını taklit eden görkemli girişler, belirli bir düzen gözetmeksizin kullanılmaktadır. Devlet yetkilileri ve basın, belirli bir binada sergilenen özgül kombinasyonu gözetmeksizin, üslubu "Osmanlı-Selçuklu" olarak adlandırabilmektedirler. Hiçbir Selçuklu göndermesi bulunmayan veya Osmanlı mimarisinden herhangi bir iz taşımayan binalar dahi bu biçimde sınıflandırılmaktadır. Her ne kadar mimarlar bu sınıflandırmaya ihtiyatla yaklaşsalar da, tabirin kullanımı hızla yaygınlık kazanmıştır (Batuman, 2018: 212). Farklı yapılarda farklı kombinasyonlar içindeki bir araya gelişlerin hepsinin "Osmanlı-Selçuklu mimarisi" olarak anılması, bu temsilin fragmanlardan meydana geldiğini göstermektedir. Öte yandan AKP'nin temsil ettiği siyasal İslâm söyleminin yapılı çevre üzerine yansıması değil, bu söylemin yapılı çevre dolayımıyla inşa edilmesi söz konusudur. Dolayısıyla kurgusal olduğunun bilinciyle inşa edilen bu mimari temsil, sabit bir içeriği olmamakla birlikte toplumsal yapıyı bir bütün olarak temsil etme iddiasında olma anlamında bir "boş gösteren" olarak ortaya çıkmaktadır (Batuman, 2014: 66-67).

Yapılara "cephe dönüştürme"den bahisle tarihsel kostümler giydirme girişimleri, pek çok mimar tarafından eleştirilmiştir. "Anıtsallığı her yerde isteyebiliriz,

ancak bir fikrin temsili olmaktan kaçınmalıdır. Adalet sarayının güçlü ve anıtsal olması gerekmiyor, öncelikle adalete güven duymak istiyorum," diyen Aksu'nun vurguladığı üzere, Osmanlı'nın son dönemlerinden başlayarak her yönetim, kendi ideolojisini yapılar üzerine yansıtmaya çalışmıştır. Cumhuriyet döneminde de cephe arayışlarına girilmiş, zamanla modern stil, Batılılaşmanın aracı gibi görülmeye başlanmıştır. Günümüzdeki iktidarın "özüne dönme" kararıyla ise Selçuklu dönemi öne çıkarılmıştır. Bu konuda mimarların yorumu, Osmanlı İmparatorluğu daha kozmopolit iken belki de Selçuklu daha "Türk göründüğü" için, siyasi iktidarın aradığı mimari dili Selçuklu'da bulmaya çalışmasıdır. Bu arayış ise kültürel altyapı oluşturulmadan gelişmiş, salt bir süsleme olarak kullanılmıştır (Sağlam, 2013).

Açıkkol'a göre ise, son yıllara ait Adalet Bakanlığı yapılarındaki geçmişe öyküneN biçim ve motifler halihazırda geçmişe ait olduklarından, genellikle medrese ve kervansaray cephelerinde ve giriş kapılarında kullanılan bu öğelerin günümüz adalet saraylarının cephelerinde kullanılması kötü bir kopyadan ibarettir. 1970'lerden önce genellikle hükümet konakları içinde yer alıp hükümet, maliye ve adliye girişleri ayrı olarak tasarlanan adliye binalarının ulusal yarışmalarla elde edilmesi gerekir. 1973'ten 1990 yılına kadar 1973 Ankara, 1983 Antalya, 1986 Bursa ve 1990 İstanbul Bakırköy (Surdışı) Adliye Binası olmak üzere Türkiye'de dört ulusal adalet sarayı yarışması açılmıştır. 2000'li yıllardan itibaren Adalet Bakanlığı "davetli yarışma" biçiminde bazı projeler elde etmiş ve inşa etmiştir. Fakat davetli yarışmalar yönetmelikle tanımlanmış olduğundan, bunlar davetli yarışma yöntemi değildir. Hatta Açıkkol'a göre bundan daha hatalı olan başka bir husus, Adalet Bakanlığı'nın şablon bir yapı kataloğu yayımlamış olmasıdır (Sağlam, 2013). 2003-2020 yılları arasında inşaatı tamamlanan 246 adet adliye binası bulunmaktadır. Bunlar içerisinde Bakırköy (Surdışı) adliye binası ve Anayasa Mahkemesi binası olmak üzere yalnızca iki bina yarışma yöntemiyle elde edilmiştir. Surdışı adliye binasının inşaatı 2000'li yıllarda tamamlanmakla birlikte, bu bina için açılan yarışma 1990 tarihlidir. 2004 yılında düzenlenen bir yarışmayla elde edilen Anayasa Mahkemesi binası ise, yargı mensubu kullanıcı profiline hizmet etmesi sebebiyle adliye tipolojisinden farklıdır. Dolayısıyla bu iki örnek değerlendirme dışı bırakıldığında, adliye tipolojisinin üretim pratiğinde yarışma yönteminin 2000'li yıllardan itibaren tamamen terk edildiği görülmektedir. Yöntem konusundaki bu vurguların önemi, yarışma yönteminin terk edilmesinin binalarda ideolojiyi yansıtan ve birbirine benzeyen biçimsel özellikler elde edilmesini sağlamasından kaynaklanmaktadır (Bilgin ve Dokgöz, 2023: 68-71).

"Üslup ne olursa olsun, içinden hareket etmediği, bütün olamadığı ve yansıtamadığı sürece bu bir 'yapıştırma'dır. Farklı dönemler farklı kimlikleri yapıştırırlar. Bu mimarlıkta zaman zaman gündeme gelen bir olgudur. Biz mimarlar bugün yapıştırmayanları, içini dışını birlikte çözebilenleri daha çok alkışlıyoruz, takdir ediyoruz ve onları büyük M ile yazılan Mimarlık olarak ilan ediyoruz,"

diyen Dinç'e göre anıtsallık pek çok şekilde sağlanabilir ve adliye binalarıyla da bağdaşabilir. Adalet önünde herkesin eşit olduğunu vurgulamak amacıyla adliye binalarında anıtsallık kullanılabilir. Fakat bu anıtsallık, taş kaplamaların, tarihsel yüzlerin yapıştırıldığı bir anıtsallık olmak zorunda değildir. Bugüne kadar denenmemiş, çağdaş bir anıtsallık da adalet saraylarının yeni yüzü olabilir (Sağlam, 2013). Bu konuda dünya geneline bakıldığında, 2000'li yıllarda inşa edilen adliye binalarının anıtsallık içerdiği görülmektedir. Bazı örnekler Alcalá de Henares Mahkemesi, Montmorency Bölge ve İş Mahkemesi, Béziers Adliyesi, Frederiksberg Adliyesi, Siedlce Bölge Mahkemesi, Caen Adliyesi, Hollanda Yüksek Mahkemesi, Jaén Adalet Şehri, Nürnberg Ceza Mahkemesi ve Yeni Amsterdam Adliyesi'dir. Öte yandan bu örneklerin tamamı, Avrupa'da kamu yapılarının üretim pratiğinde benimsenen genel tutuma uygun olarak mimarlık yarışmaları ile elde edilmiştir. Ayrıca tarihsel referanslardan uzak ve çağdaş bir yapı dili benimsenmiştir. Anıtsallığın yanında öne çıkan başka bir unsur ise saydamlık olmuştur. Dolayısıyla Türkiye'deki tutumdan farklı olarak uluslararası örneklerde, birbirine benzeyen bir biçimsel kurgunun hâkimiyeti söz konusu değildir (Bilgin ve Dokgöz, 2023: 81-95).

Özbay'a göre ise Selçuklu'daki yapı tipolojilerininin günümüze aktarılması, yalnızca biçimsel ve cepheye dayalı indirgemelerdir. Üstelik bunun yanında her türlü teknolojinin kullanıldığı binalar talep edilmektedir. Geçmişte saraylar ve dinî yapılar anıtsallık iddiasında iken, günümüzde kamu yapılarında aynı durum söz konusudur. Türkiye'de anıtsallık, devlete karşı güvenin bir temsili olarak algılanmakta ve gösterişli yapılar talep edilmektedir. Ayrıca Türkiye'de yarışma mevzuatında "davetli yarışma" yoktur. Ancak "ön yeterlikli yarışma" yöntemi vardır. Dolayısıyla Türkiye'de davetli yarışma adıyla yapılanlar, aslında yarışma değildir. Burada söz konusu olan, özellikle özel kurum yapılarında başvurulan "teklifli proje alma yöntemi"dir. Fakat bu da bir yarışma değildir, zira bir yarışmanın "hukukunun" olması gerekir (Sağlam, 2013).

Yaşam alanlarını şekillendiren bu görüntüler mimarlar tarafından sert bir şekilde eleştirilse de, başka alanlardan gelen kişiler tarafından adeta taçlandırılarak benimsenmektedir. Bu görüş farklılıkları, yapılan bazı çalışmalarla ortaya konmuştur. Bu çalışmalardan birinde modern ve geleneksel adalet sarayı cepheleri, mimarlık ve inşaat mühendisliği bölümü öğrencileri tarafından değerlendirilmiştir. Geleneksele öykünen yapıların "adalet" kavramını daha iyi yansıttığına ve adaleti temsil ettiğine inanan mühendislik öğrencilerinin gelenekselden esintiler taşıyan yapıları, mimarlık öğrencilerinin ise modern yapıları tercih ettiği görülmüştür. Mimar olmayan gruba göre cephede simetri, bir güç ifadesidir. Bu sebeple de adalet saraylarının ön cephelerinde simetri muhakkak kullanılmalı, bir kamu yapısı cephesi, geçmiş mimari eserlerden esintiler taşımalıdır (Akalın, 2013).

Mimarlık alanında modernite öncesine dayanan tarihî biçimlere referans veren veya bu mimarilerin taklidi niteliğindeki stillere işaret etmek üzere "tarihselcilik"

terimi kullanılmıştır. (Gürallar, 2015: 191). Terimin Almancadaki görünümlerinden biri olan *historisismus*, son ekinin verdiği bir anlamla aşırılığa ve indirgemeciliğe işaret etmektedir. Bir görüş veya akım içerisinde en aşırı ucu temsil eden ve her şeyi tek bir kaynağa bağlamayı, her şeyi tek bir nedenle açıklamayı hedefleyen görüşleri ayırt etmek için kullanılmaktadır (Özlem, 1999: 136). Dolayısıyla iktidar sahiplerinin mimarlığa olan tutkusu, Türkiye'den başka tarihsellikler içinde de araştırılmış ve uzun tartışmalara konu olmuştur. Başka bir deyişle, mimarlığın propaganda aracı olarak kullanımı yeni bir durum değildir. Tarihselci yapı dilinin Türkiye'deki örnekleri, Batı mimarlık dünyasına paralel olarak 19. yüzyılda Osmanlı Canlandırmacılığı'nda, II. Dünya Savaşı'nda Alman Nazi Mimarisi benzeri yapı dilinde ve 1980'lerde post-modern örneklerde görülmüştür. Ancak Batı'daki örneklerin aksine, Türkiye'de tarihî yapı birikimine karşı ilgi bu dönemler ve etkilerle sınırlı kalmamıştır. Özellikle 2000'li yıllarda AKP döneminden itibaren güçlü bir biçimde artarak devam etmiştir. Oysa gelişen demokrasilerde mimarlık, iktidarın güç temsilinden ziyade kentlinin katılımına açılan bir alan olarak görülmekte ve bu yönde dönüştürülmektedir. Özellikle kamu kaynakları ile inşa edilen yapıların demokratik ortamlarda ve şeffaflık içinde gelişmesi ve şekillenmesi beklenmektedir. Türkiye'deki güncel uygulamalarda hem demokratik katılım ve şeffaflığın aranmaması hem de bu yapıların hızlı seyri ve yoğunluğu karşısında Gürallar, "tarihselcilik" yerine "tarihsicilik" terimini önermektedir. Aşırılığı vurgulaması sebebiyle tercih edilen bu terim, mimarlık alanına ait tartışmayı sosyal bilimler ve felsefeden ayrıştırarak, zamanla veya tarihle kurulan ilişkiyi sorunlaştıran biçim dillerini ayırt eder. Böylece tarihin mimarlık üzerinden bayraklaştırılması, bir problem olarak tanımlanabilir. Bu problemin toplumsal, kültürel ve politik iklimin bir sonucu olduğu anlaşılabilir. Zira Colquhoun'un ifadesiyle "anlamı sabitlemeye çalışan" bu tarihî seçmeci yaklaşımlar, kolaylıkla ideolojik anlamlarla yüklenirler (Gürallar, 2015: 198-201).

İktidar kimliği oluşumunda "tarihsici" tutum, genellikle kriz zamanlarında başvurulacak bir repertuvar olarak görülmüştür. Sahte dünyaların izleyenin gerçek dünyasına dekor olmasına imkân tanımıştır. Her ne kadar mimarlar bu duruma tepki gösterseler de sahte görüntüler, izleyenler tarafından benimsenmiş ve sindirilmiş gerçekler olarak var olmaktadırlar. Zira nostalji duygusu, krize uyum sağlamanın önemli bir aracıdır. Toplumsal bir yumuşatıcı rolü görürken, güvenin zayıfladığı ya da tehdit altında olduğu düşünülen durumlarda ulusal kimliği güçlendirir. Hatta genel anlamda tarihsel köklerin araştırılması gibi eğilimler, değişen dünyada daha güvenilir limanlar ve daha uzun ömürlü değerler arayışının işaretleridir (Akalın, 2013). Modernite deneyiminin temel bir parçası olan nostalji, aslında geçmişten çok bugünle ilişkilidir. Değişimin yarattığı kaygı, ideal bir geçmişe duyulan özlemi tetikler. Bugünün bakış açısıyla hatırlanan geçmiş, şimdinin sahiplenilmesini mümkün kılar. Hatırlanan geçmiş ise çoğu zaman kurgusal bir temsildir ve şimdinin ihtiyaçları uyarınca üretilmiştir (Batuman, 2019: 147-149).

Sonuç

Adaletin tatbik edildiği her mekân, o uzamda baskın olan hukuk, adalet, egemenlik ve devlet kavrayışının doğrudan bir sonucudur. Bu anlamda hukuk ile mimarlık arasında doğal bir ortaklık gelişmiştir (Branco, 2010: 3). Zira "binaların konuşma yeteneği çok sınırlıdır. Konuşan bir bina gördüğümüzde gerisinde karnından konuşan bir ya da birkaç vantrolog bulunduğunu fark ederiz". Adalet sarayları da "saray" olarak adlandırılmakla beraber eğimli kiremit çatılı, renkli PVC yağmur iniş borulu, tırtıklı saçak çıkmalı yapılardan ibarettir. Hatta burada bir saray olmaktan çok sivil mimarlığa daha çok yaklaşan bir hava hâkimdir. Fakat bu yapılar, ifade etmeye çalıştıkları idealleri her koşulda biçimsel düzeyde gösterirler (Mimdap, 2008). Adli işlere özgülenen fiziksel mekânlar, bizim adalet hakkındaki düşüncelerimizi de şekillendirir. Bir adalet mekânı olması için inşa edilen bu binalar bir yandan içinde adalet tesis edileceği umulan, diğer yandan da adalete yüklediğimiz anlamı ve adalet kavramının kendisini biçimlendiren yerlerdir. Adalet işlerinin gerçekleştirildiği bir binanın tasarımı ve mahkeme salonunun fiziksel koşulları, hukuk sistemi ve adalet pratiği hakkında fikir verdiği gibi, mevcut ilişkileri o tasarımın fiziksel koşullarında sürdürür ve yeniden üretir. Hukuk ile toplum arasındaki arayüzlerden biri mekân olduğundan, adliye binaları da bu ikisi arasındaki iletişimin bir arayüzü niteliğindedir. Adliye binaları, her şeyden önce bir kamusal hizmet olan adalet hizmetlerindeki tutumun ifadesidir. Eğretilik, belirsizlik, öngörülemezlik bunun bir parçasıdır. Örneğin binaların kiralanma usulü, kamusal hizmetlerin sürekliliği ve düzensizliği ilkelerinin zedelenmesine işaret eder. Bu da "kamu" fikrinin kendisinin yargısal işlev yönünden zarara uğratıldığı bir pratik olarak karşımıza çıkar. Yine binaların fiziksel özellikleri, verilen hizmetin kalitesini, dolayısıyla da memnuniyeti ve yargıya güveni de etkiler. Dolayısıyla mekânın kendisi adalete, hukuka ya da hukuk sistemine dair tek başına bir şey söylemese de, hukuk ve adaletin arayüzleri olarak hayat bulur (Hatipoğlu Aydın, 2020: 140-142).

Başka bir arayüz olan kültür endüstrisinin temel işlevi ise, gerçeği mistifiye etmektir. Bu endüstrinin ürünleri metaya dönüşmüş sanat ürünleri değil, zaten daha en baştan meta olabilmek için yaratılmış ürünlerdir. Gerçek bir ihtiyacın karşılanmasından çok değişim için imal edilir hale gelmişlerdir. İşlevsel amaçları, yanlış bilinci arttıran fantazmagorik bir dumanla maskelenmiş durumdadır. Bu bağlamda kültür endüstrisi, "tersinden psikanaliz"dir. Otoriter kişilikleri sağaltmak yerine çoğaltır (Jay, 2001: 167-168). Bu işleyiş kültür alanında hâlâ geçerli olduğu gibi, sabitleşme ve olağanlaşma eğilimindedir. Benjamin, Marcuse ve Löwenthal'in analizleri ise kültür endüstrisinin farklı görünümlerde ve düzeylerde nasıl işlediğinin açıklayıcısı niteliğindedir. Teknik yoluyla gerçekleştirilen her yeniden üretim, örneğin yeni inşa edilen adliye binalarına suni bir tarihsel öğe yapıştırmak veya mevcut adliyeleri tarihsel öğelerle süslemek, hakikiliği yok eder.

Tarihle pek az ilgisi olan ve biricikliğini yitirmiş bir halde sunulan bu öğeler, olsa olsa "tarihsici"dirler. Tarihsici öğelerle bezenen akıllı binaları mümkün kılan yeni çağın özelliği, birbiriyle çelişen içeriklerin bir arada var olabilmesidir. İçeriksel olarak Cumhuriyetçi olan ve bir hukuk öznesini imleyen adalet sistemi ile ilgili işlemlerin, biçimsel olarak Osmanlı-Selçuklu göndermeleri yapan ve bir hukuk nesnesi görünümünü alan binalarda gerçekleşmesi, bu bakımdan son derece doğaldır. Çelişkinin ötesindeki tahakküm ise gerçek ihtiyaçların, örneğin bir adliye binasında gerçekten de adaletin tesis edilmesi ihtiyacının, yapay ihtiyaçlara yenik düşmesidir. Yapılarda bir güç ifadesi olarak tarihsici öğeler aranması gibi ihtiyaçlar, hedef kitlenin eğilimlerini hem yansıtır hem de besler. Geçmiş, tahakküm ve aldatmaya dayanan bu ideoloji ise bir adalet ideolojisi dahi değildir. Dolayısıyla adliyelerin bir adalet fikrine dayanmaktansa siyasi iktidarın gücünü sergilemeye yönelmesi, bu tekil yapılar üzerinden nostaljik hatırlamanın ideolojik gücüne, tahakküm eden bir teknolojik çağda kültürün çelişkili içeriklere indirgenmesine ve milliyetçi temsillerin ajitatif söylemlerle yerleştirilmesine işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

Adorno, T.W. (2011) "Kültür Endüstrisine Genel Bir Bakış" *Kültür Endüstrisi - Kültür Yönetimi* içinde, Tüzel, M. (çev.), İletişim, İstanbul, 109-119.

Akalın, A. (2013) "İktidar Kimliği ve Günümüz Adalet Sarayları", *Mimarlık*, 370, http://www.mimarlikdergisi.com/index.cfm?sayfa=mimarlik&DergiSayi=384&RecID=3099

Aksoy, B. E. (2011) "Hatırlama ve Kefaret: Neden Benjamin?" Kejanlıoğlu, B. (der.) *Zamanın Tozu: Frankfurt Okulu'nun Türkiye'deki İzleri* içinde, De Ki, Ankara, 369-391.

Bakıner, O. (2013) "Is Turkey Coming to Terms with Its Past? Politics of Memory and Majoritarian Conservatism", *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity*, 41(5): 691-708.

Barbalet, J. (2006) "Emotions in Politics: From the Ballot to Suicide Terrorism" Clarke, S., Hoggett, P. ve Thompson, S. (der.) *Emotion, Politics and Society* içinde, Palgrave Macmillan, New York, 31-55.

Batuman, B. (2019) *Kentin Suretleri: Mekan ve Görsel Politika*, Dipnot, Ankara.

Batuman, B. (2018) *Milletin Mimarisi: Yeni İslamcı Ulus İnşasının Kent ve Mekan Siyaseti*, Tokel, Ş. (çev.), Metis, İstanbul.

Batuman, B. (2017) *Mimarlığın ABC'si*, Say, İstanbul.

Batuman, B. (2014) "Okul Cephelerinden 'Cumhurbaşkanlığı Sarayı'na: Mimari Temsil Olarak Osmanlı-Selçuklu ve Ulusun Millet Olarak (Yeniden) İnşası", *Arredamento Mimarlık*, 12: 65-73.

Benjamin, W. (1992a) "Tarih Kavramı Üzerine" *Pasajlar* içinde, Cemal, A. (çev.), YKY, İstanbul.

Benjamin, W. (1992b) "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" *Pasajlar* içinde, Cemal, A. (çev.), YKY, İstanbul.

Benjamin, W. (1992c) "XIX. Yüzyılın Başkenti Paris" *Pasajlar* içinde, Cemal, A. (çev.), YKY, İstanbul.

Bilgin, C. ve Dokgöz, D. (2023) "2000 Yılı Sonrası Dönemde Mimarlık Yarışmalarının Türkiye ve Dünya Adliye Binalarının Üretim Pratiğine Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Tasarım + Kuram*, 19(38): 63-97.

Box, R.C. (2011) "Marcuse Was Right: One-Dimensional Society in the Twenty-First Century", *Administrative Theory & Praxis*, 33(2): 169-191.

Branco, E.P. (2010) "Questioning the Connection between Access to Law and Justice and Courthouse Architecture", *Oficina do CES*, 352.

Ergut, E.A. (2009) "Cumhuriyet Dönemi Mimarlığı: Tanımlar, Sınırlar, Olanaklar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 7(13): 121-130.

Güralılar, N. (2015) "Tarihselcilik-Tarihsicilik [Historicism]: Bir Mimarlık Terminoloji Tartışması ve 2000'ler Türkiyesinde Tarihsici Mimarlık", *METU Journal of the Faculty of Architecture*, 32(2): 191-204.

Güralılar, N. (2009) "Kamu - Kamusal Alan - Kamu Yapıları - Kamusal Mekân: Modernite Öncesi ve Sonrası İçin Bir Terminoloji Tartışması", *Mimarlık*, 350: 52-55.

Hatipoğlu Aydın, D. (2020) "Mimarlık ve Hukuk İlişkisi Bağlamında Ankara Adliyesi Balgat Ek Hizmet Binası Üzerine Notlar", *Ankara Barosu Dergisi*, 2: 135-172.

Haviland, W.A. (1999) *Cultural Anthropology*, Harcourt Brace, Fort Worth.

Horkheimer, M. (2005) *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, YKY, İstanbul.

Jasso, G. (2006) "Emotion in Justice Processes" Stets, J.E. ve Turner, J.H. (der.) *Handbook of the Sociology of Emotions* içinde, Springer, Berlin, 321-346.

Jay, M. (2001) *Adorno*, Oskay, Ü. (çev.), Der, İstanbul.

Kechriotis, V. (2011) "From Oblivion to Obsession: The Uses of History in Recent Public Debates in Turkey", *Historein*, 11: 99-124.

Kejanlıoğlu, B. (2005) *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya*, Bilim ve Sanat, Ankara.

Kellner, D. (1984) *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, University of California Press, Berkeley.

Koçak, O. (2002) "Horkheimer ve Frankfurt Okulu" Horkheimer, M. *Akıl Tutulması* içinde, Koçak, O. (çev.), Metis, İstanbul, 11-130.

Konya Adliyesi. (2008) "Adliyemiz", https://konya.adalet.gov.tr/adliyemiz#

Lefebvre, H. (2015) *Şehir Hakkı*, Ergüden, I. (çev.), Sel, İstanbul.

Löwenthal, L. (2017) *Edebiyat, Popüler Kültür ve Toplum*, Kejanlıoğlu, B. (çev.), Metis, İstanbul.

Löwenthal, L. ve Guterman, N. (1970) *Prophets of Deceit: A Study of the Techniques of the American Agitator*, Harper Brothers, New York.

Marcuse, H. (1975) *Tek Boyutlu İnsan*, Timuçin, A. ve Tunçdoğan, T. (çev.), May, İstanbul.

Mardin, Ş. (1990) *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler-1*, İletişim, İstanbul.

Mimdap. (2008) "Mimarlık susunca binalar kendine göre ses çıkarır: Sapanca Adalet Sarayı", 3 Mart, http://www.mimdap.org/?p=4519

Ost, D. (2004) "Politics as the Mobilization of Anger", *European Journal of Social Theory*, 7(2): 229-244.

Owete, K.I. ve Iheanacho, N.N. (2016) "The Evolution, Conception and Theoretical Matrix of Culture" Kilani A.O. ve Iheanacho, N.N. (der.) *Culture, Development and Religious Change: The Nigerian Perspective* içinde, M & J Grand Orbit Communications, Nijerya, 11-36.

Öngür, H.Ö. (2015) "Identifying Ottomanisms: The Discursive Evolution of Ottoman Pasts in the Turkish Presents", *Middle Eastern Studies*, 51(3): 416-432.

Özlem, D. (1999) "Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40(2-3): 127-146.

Sağlam, H. (2013) "Günümüz Adalet Sarayları Üzerine Bir Sorgulama", *Mimarlık*, 370, http://www.mimarlikdergisi.com/index.cfm?sayfa=mimarlik&DergiSayi=384&RecID=3100

Sezer, D. ve Gönlügür, E. (2021) "Egemen Anlatıları Aşındırmak: Hafıza Peyzajına Kamusal ve Sanatsal Müdahaleler", *Birikim*, 392: 10-23.

Taş, O. (2011) "Eleştirel Teori: Temel Yönelimler, Ayrışmalar ve Türkiye'deki Düşünsel Seyri" Kejanlıoğlu, B. (der.) *Zamanın Tozu: Frankfurt Okulu'nun Türkiye'deki İzleri* içinde, De Ki, Ankara, 73-127.

Tiedemann, R. (1992) "Pasajlar Yapıtına Giriş" *Pasajlar* içinde, Cemal, A. (çev.), YKY, İstanbul.

Tokdoğan, N. (2020) *Yeni Osmanlıcılık*, İletişim, İstanbul.

Yeni Şafak. (2008) "Düzce'ye modern Adalet Sarayı", 1 Ağustos, https://www.yenisafak.com/yerel/duzceye-modern-adalet-sarayi-132538

Avukatlık mesleğinin, baroların doğuşu: Antik Çağ-Ortaçağ

*Haluk İnanıcı**

Özet: Avukatlık mesleğinin doğuşuyla ilgili olarak iki görüş ortaya çıkmaktadır. İlki avukatlığın Antik Atina'da logograf kimliğiyle doğduğu, Antik Roma'da *advocatus* kimliğine büründüğünü tarihî süreç içinde Ortaçağ ve Modern dönemde gelişmesini tamamlayarak bugüne ulaştığını ileri sürmektedir. İkinci görüş ise bu süreklilik tezini kabul etmeyerek avukatlık mesleğinin Ortaçağ'da kentlerin ve uzak mesafe ticaretinin gelişmesine paralel olarak lonca bünyesinde doğduğunu; farklı bir hukuka ve yargı sistemine ihtiyaç duyan burjuva sınıfının gelişimiyle nitelik değiştirerek bu kez serbest bir meslek olarak modern kimliğine kavuştuğunu; devlet (lonca) avukatlığından bağımsız avukatlığa dönüştüğünü, devletle arasına hukuk ara halkasının girdiğini ileri sürmektedir. Bu ikinci görüşü benimseyen yazı avukatlık mesleğini hayat bulduğu toplumsal değişimlere paralel olarak incelemekte, antik dönemde bir avukatlık mesleğinden bahsedilemeyeceği görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır.

Anahtar sözcükler: Avukat, logograf, *advocatus*, Antik Çağ, Ortaçağ, kent, uzak mesafe ticareti, modern çağ.

Antik dönem

Antik Atina'da logografların doğuşu

Bazı terimler antik çağdaki savunma pratiklerinden kaynaklansa bile, Ortaçağ'da ortaya çıkan avukatlığın bir meslek olarak icrasının Antik Yunan ve Roma'daki avukatlık mesleğiyle doğrudan bağlantısı olmadığı düşünülür. "Öncelikle, baro tarihini Greklere, Romalılara ve Merovenjlere bağlayan efsaneye son vermemiz gerekir" (Hamelin ve Damien, 1989: 25).[1] Bu açıklama antik çağda ticaret ve mülkiyet ilişkilerinin karmaşıklaştığı dönemlerde sözleşme akdi, va-

(*) Avukat, İstanbul Barosu.

1 Özkent de aynı görüştedir (1940: 129). Payen ise avukat topluluğunun eski tarihlerden beri devam ettiğini vurgular ama bir kaynak göstermez (1935: 42).

siyet, bağış, miras gibi konularda ortaya çıkan hukuk uzmanları gerçeğiyle veya bir vatandaşın suçlandığında savunma hazırlamak için yardımcıya ihtiyaç duyması gerçeğiyle çelişmez. Aksi görüş ise antik dönemde doğan avukatlığın kesintisiz gelişerek Ortaçağ'da yeniden parladığını, modern çağda da bugünkü anlamına kavuştuğunu ileri sürer.

Antik Yunan'da vatandaş suçlanması halinde halk mahkemesi önünde savunmasını kendi yapardı. Bu savunma esnasında söylevi için yardım aldığı akraba veya dostlarını ya da daha sonra ortaya çıkan savunma yazıcılarını veya *logograf*ları avukat olarak nitelemek mümkün değildir (Gagliardi, 2022: 316). *Logograf*lar[2] mahkemede söylenecek savunmayı bir söylev haline getirirdi (Hamelin ve Damien, 1989: 25; Erem, 1977: 1). Hakikate, gerçeğe ulaşmaktan ziyade davalının başarısı için pratik bir hedef güderlerdi. Antik dönemde retoriğin felsefe okullarında öğretilen önemli bir ders olduğunu bildiğimize göre muhtemelen hitabetin retorik olarak ikna edici gücünü ön plana çıkarıyorlardı. Çünkü antik toplumlarda agorada, *ekklesia*da (meclis), mahkemede ve hatta hayatın her alanında konuşma-hitabet ön plandaydı. Hitabet *polis*in yönetiminde söz sahibi olan vatandaşın ayrılmaz parçasıydı. Antik Yunan toplumunda eğitim, siyaset, felsefe, yasa yapma gibi tüm toplumsal pratikler, karar alma süreçleri konuşmaya dayanırdı. İnandırıcı konuşma türü olan ve konuşmayı sistematik hale getiren retorik[3] de bu nedenle, antik demokrasiyle birlikte gelişti. Atina'da Drakon,

2 *Logographos* kelimesi, antik Yunancada logos (konuşma) ve grafo (yazmak) kelimelerinin birleşiminden doğar. Logograf kelimesi başta tarih yazıcıları anlamında kullanılmıştır. Davalıların savunmalarını yazılı olarak hazırlayan kişi anlamı ikinci anlam olarak ortaya çıkmıştır: https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9L1148.

3 Güzel konuşma, ikna etme, inandırma çabasını Eski Mısır'a, Çin'e, Mezopotamya'ya, Anadolu'ya kadar götürmek mümkündür. Ancak bu inandırma çabasının sistematik bir hale dönüşmesinin Aristoteles'in *Retorik* isimli çalışmasıyla Antik Atina'da gerçekleştiği düşünülür. Ondan önce gerçeğin göreli olduğunu savunan Sofistlerin bilgelik dersleri kapsamında yer alan güzel konuşma eylemi olarak retorik, Platon tarafından olumlu karşılanmıyordu. Her delilin bir başka delille çürütebileceğini ileri süren Sofistler karşısında Platon, retoriği aldatma, kandırma ile eşdeğerde görüyordu. Retorik, hocasının görüşünden ayrılan Aristoteles'le itibarına kavuşur. Ona göre "retorik, belli durumda elde var olan ihandırma yollarını kullanma yetisi olarak tanımlanabilir" (Aristoteles, 1995: 37). Retorik bir güzel konuşma sanatı olarak inandırma eylemini ifade eder ama kuralları vardır. Politik, törensel ve adli retorik Aristoteles tarafından ayrı ayrı ve detaylı olarak incelenir. Kanıtlama yöntemleri irdelenir; suç kapsamında "kötü davranış" ve suç nedenleri üzerinde durulur; dinleyici, anlama, anlatma türleri, tanıklar, insan duyguları, tasımlar, adli söylev ve sorgulama yöntemleri, insan psikolojisi en küçük ayrıntısına kadar incelenir. Neticede "adli kararı" etkilemek için retorik usul ve kuralları ilgili kişinin hizmetine sunulur. Her ne kadar Aristoteles retoriği yasa, erdem, adalet ve soyluluk gibi değerler, ilkeler üzerine oturtmaya çalışırsa da (Aristoteles, 1995: 64) bir inandırma sanatı olarak ortaya çıktıktan ve araçları insanların hizmetine sunulduktan sonra, retoriğin üstelik kendileri de göreli ve tartışmalı olan bu değerlere tabi olmaya devam etmesi düşünülemez. Platon'un da haklı olarak eleştirdiği gibi antik retoriğin hakikate ulaşma gibi bir amacı yoktur. Benim altını çizmek istediğim, Aristoteles'in *Retorik* (1995) isimli eserinde sunduğu tüm inandırma araçlarını bugünün modern savunma kavramı ile karıştırmama gereğidir. Bugünün savunma-yargı sistemi, birbiriyle eşit statüdeki sav (savcı), savunma (sanık), yargı (yargıç) süjelerinin diyalektik çatışması sonunda tanımlanmış delillerle maddi hakikate ulaşma çabası üzerine oturur. Savunma sadece bir söylevden, bir duruşmadan ibaret değildir; suçlanma ânından hükmün kesinleşmesine kadar süren, her aşaması denetlenebilir, karmaşık bir süreçtir. Savunmanın, avukatların retorikten faydalanması, retoriği modern savunmanın atası gibi görme sonucuna götürmemelidir.

Ünlü logograf Demosthenes

Antik Atina'da tanınmış logografların başında Demosthenes (MÖ. 384-322) gelir. Önce kendi şahsi davasında mahkeme söylevini hazırlamak için çalışmış ve kendini yetiştirmişti. Hitabet eğitimi aldığı bilinir. Konuşma bozukluğunu ağzına doldurduğu çakıl taşlarıyla yüksek sesle alıştırmalar yaparak tedavi ettiği söylenir. Şahsi davasından sonra logograf olmaya karar verir. Zengin müşterileri için söylev metinleri hazırlamaya başlar. Sadece para kazanmayı hedeflediği için kimin haklı olduğu kimin haksız olduğu umurunda değildir. Bir defasında hem davacı hem de davalı için konuşma metinleri hazırladığı iddia edilir.

Logografliktan çok para kazanır ve büyük bir ün sağlar. Onun nutuklarında "her ne olursa olsun büyük bir keskinlik ve etkileyicilik bulmak mümkündü". Demosthenes'in sözlerindeki sihir, "şiddetli bir rüzgârın küçük bir kıvılcımdan cehennemler yaratması gibi" büyülerdi insanları.

Demokrasiden yanaydı ama aristokrasi tarafındaydı, kadınlara karşı eşitsiz düşüncelere sahipti.

Belirtmek gerekir ki, Demosthenes'in asıl varlığı daha 27 yaşında girdiği politik hayatı etrafında şekillenecek ve daha ziyade politik söylevleriyle politika arenasında boy gösterecektir. Makedonlara karşı tavır aldı. Barıştan ziyade onlarla savaştan, isyandan yana tutum sergiledi. Hatta bazı askerî çatışmalara katıldı. Makedon düşmanlığı onu önce sürgüne, sonunda da ölüme götürdü. Aldığı zehirle hayatına son verdi. "Ölümünden 40 yıl sonra Atinalılar bronz bir heykelini dikerek ona olan minnet borçlarını ödemişlerdir. Heykelin kaidesinde bir de yazıt vardı: 'Gücün dehana denk olsaydı, Yunanistan hiçbir zaman tiranlara boyun eğmezdi'" (Stuttard, 2016: 178-182; Plutarkhos, 2006: 16; Demosthenes, 2022: 26).

Solon dönemlerinde de savunma suçlanan kişinin kendisi tarafından yapılırdı. Her iki *arkhon*, aristokrasi ve halk (*demos*) arasında uzlaşma sağlanması ve ilkel cezaların kaldırılması yönünde ciddi çalışmalar yaparak adalet anlayışının değişmesini sağlamakla birlikte savunma yardımcılarıyla ilgili doğrudan bir düzenleme yapmamışlardır. Çünkü savunma-konuşma vatandaşın şahsından ayrılamayacak bir işti. Bu iki ünlü site yöneticisinden iki asır sonra tarihin en ünlü davasında, Sokrates'in yargılanmasında (MÖ. 399) ünlü filozofun avukatı yoktur. Savunmasını kendi yapmıştır. Yargılama esnasında hiçbir yardımcısı bulunmamaktadır.

Logograflar bir ücret karşılığında tarafların ezberleyip mahkemeye sunacağı savunma ve suçlama argümanlarını içiren söylevleri hazırlardı. Demosthenes, Aiskhines, Lysias tanınmış logograflardır. En sık kullandıkları yöntem dava açısından kendi başına önemi olmayan olayların (*extra causam*) ve argümanların abartılması, mahkeme açısından olumsuz izlenim, önyargı uyandıracak olgulardan uzaklaşılması, mahkeme üyelerinin psikolojik açıdan etkilenmeye çalışıl-

masıydı. Böylece yargının konusuyla ilgili olmayan ama amaca ulaşmak açısından elverişli olaylar ve akıl yürütmeler ön plana çıkarılırdı. Kullanılan bir diğer yöntem de karşı tarafın şahsına veya tanıklara saldırı veya başka suçları olduğunun ileri sürülmesiydi (Banfi, 2018: 332).

Yine de belirtmek gerekir ki, kabile yapısının güçlü olduğu toplumsal bir yapıda davalar akrabalık ve düşmanlık ilişkileri içinde anlam kazanıyordu. Bir dava açıldığında akrabalar hemen toplanır ve konuyu değerlendirirdi. Davalı etrafında her zaman onu korumak isteyen bir akraba ve arkadaş topluluğunu bulunurdu. Hatta bu topluluk içinden birine davalıdan sonra konuşma hakkı da veriliyordu. Bu kişiye *synegore* deniliyordu. Zamanla *logograf* ve *synegore* arasındaki farkın ortadan kalktığı anlaşılmaktadır (Lavency, 1957). Bir *synegore* bu hizmeti üç kereden fazla veremezdi ve profesyonel bir hizmetten ziyade bir aile-arkadaş yardımı olarak kabul edilirdi.

Faruk Erem ilk baronun Atina'da kurulduğunu söylese de kaynak olarak gösterdiği Molierac'ı antik döneme ait bir kaynak olarak kabul edemeyiz. Nitekim atıf yapılan eserinin ilgili sayfasında bu iddianın dayanağı gösterilmemektedir (Erem, 1977: 2; Molliérac, 1947: 43). Ayrıca belirtmek gerekir ki, Moliérac bir baro başkanıydı ve bu konuda akademik bir çalışması da yoktur.

Antik Roma'nın advocatus*ları*[4]

Roma döneminde kutsal kurallar *patricil*er (aile babaları, soylular) ve din adamları tarafından bilinirdi.[5] Roma hukukunda[6] tüm ihtilaflarda şahısların kendileri hazır bulunurdu. Krallık döneminden Cumhuriyet dönemine ve İmparatorluk dönemine kadar dava türleri ve usuller ciddi değişiklikler geçirse de Roma Hukuku'nda mahkemelerde temel temsil ilkesi, "hiç kimse başkası lehine dava yürütemez" kuralı ile ifade ediliyordu (Karadeniz, 1974: 313). Bu nedenle kural olarak avukatın bir şahsı *bütünsel temsil yetkisi* kavramı gelişmemiştir. Zamanla ortaya çıkan kısmi temsil ilkeleri ise bu temel kuralı değiştirmeyecektir. Dava ehliyeti olmayanların vasileri tarafından temsili ya da *patricil*erin mahiyetindeki kişileri savunmasını bu kuralın istisnaları olarak görmek gerekir. Doğal olarak himayesindekileri savunma karşılığında bir ücret talep edilmezdi.

Ayrıca belirtmek gerekir ki, *pleb*lerin 5.yüzyılda eşitlik talebiyle ayaklanması

4 Latince Sözlük, advoclö -âre -âvi -âtum: gçf. çağırmak, davet etmek, celp etmek; (yasa) tanık olarak mahkemeye çağırmak; advocat/*us* -1 er. bir davada savunan kimse, müdafi kimse, danışman; https://archive.org/details/latince-turkce-sozluk-pdf/page/n27/mode/2up

5 Krallık döneminde hukuku tekellerine almış rahiplerin egemen sınıf olarak *patricil*erin yanında olduğunu düşünebiliriz. Zamanla *pleb*lerden de rahip seçilmiş ve süreç içinde rahiplerin dışında uzman kişilerin de *magistra* sıfatıyla uzman hukukçu olmalarının önü açılmıştı (Umur, 1984: 177).

6 Roma hukukundan önce, Mezopotamya'da, Mısır'da, Anadolu'da suç ve ceza, sözleşme alanlarında uygulamalar, hukuki tanımlar doğmuş olsa da soyut hukuki tanımların, hukuk kategorilerinin alt kategoriler şeklinde sınıflandırılmasının, hukuk sistematiğinin kurulmasının ilk önce Roma hukukunda ortaya çıktığı kabul edilir (Gagliardi, 2022: 315).

ve sürecin sonunda ortaya çıkan ve tam metni elimizde olmayan (Umur, 1984: 165) 12 Levha Kanunu (MÖ. 450-451) kapsamında, *patrici*ler karşısında plebllerin haklarını korumak üzere bir konsüllük makamı oluşturulmuş olup, bu kişilere *tribuni plebis* denilmiştir. Bu kişiler *patrici* memurlarına karşı *pleb*lerin haklarını koruma (*ius auxilis*), işlemleri veto etme haklarına sahiptiler (Küçük, 2015: 12; Sandalcı, 1993: 18). Bu da soylular dışında kalan halkın öncelikle sınıf olarak haklarının korunması kavramının gündemde olduğu gösterir. Özetle Roma döneminde "başka kişiyle temsil yasağı", "doktorluk, avukatlık, öğretmenlik gibi entelektüel yeteneğe dayanan faaliyetler karşılığında", bu meyanda *advocare* hizmetinde bulunanların ücret talep yasağı (Karadeniz, 1974: 352) gibi temel ilkelerin *advocatus* hizmetinin bugünkü anlamıyla avukatlık mesleğine dönüşmesini engellediği anlaşılmaktadır.

İlk defa Cneius Flavius (MÖ. 4. yüzyıl) *pleb*leri sadece patronlarının (*patricil*er) savunma, temsil etme zorunluluğundan kurtarır. Artık *pleb*ler savunucularını özgürce seçebilecektir. Ancak ücret talep etmeme ya da "tam temsil yasağı" kuralı geçerliliğini bu dönemde de korumaktadır.

MÖ. 4. ve 2. yüzyıllar arasında yasaların halk meclisinde onaylanması, bir yıl süre için seçilen vali emirnameleri (*praetor urbanus*) gibi yeni hukuk uygulamaları belirir (Gagliardi, 2022: 318). "MÖ 300 yılından itibaren tedrici gelişen Roma hukuk sistemi, esas itibariyle özel kişiler arasındaki sözleşme ve değişim alanındaki formel olmayan ilişkilerin düzenlenmesiyle ilgiliydi" (Anderson, 2018: 77). Bu dönemde satın alma, vasiyet, miras, kiralama gibi ekonomik işler önem kazanır. Roma hukukunun can alıcı yeri kamu ve ceza hukukuyla birlikte mülkiyet hukukuydu. Mülkiyet üzerinde uzlaşamayan tarafların davaları hukukun temel meselelerini teşkil ediyordu (77). Bu konudaki ihtilaflar özel yetkili hâkimler tarafından çözülüyor, aile babaları hukuk konusunda uzmanlara danışsalar da kendi haklarını bizzat savunuyordu. MÖ 3.yüzyılda "Ius Civile Flavianum" usul formları koleksiyonunun herkes tarafından erişilebilir hale gelmesiyle, kamusal hukuki danışmanlık (*iuris consultus*) faaliyeti başlar. Bu hizmetin *patrici* gençleri için önemli bir statüyü temsil ettiği ve ileride praetor, konsül gibi devlet makamlarına gelmek için elverişli bir vasıta olduğu anlaşılıyor (Pokol, 2010: 3). Bir diğer deyişle, Roma'da *advocare* hizmetiyle beraber hukuk danışmanlığı-uzmanlığı kavramının da geliştiği görülüyor. Mülkiyet sorunlarını çözmek devletin asli görevleri arasındaydı. Bu nedenle devlet bünyesinde hukuk uzmanlarına ihtiyaç duyuluyordu. Hukuk uzmanları da devlet görevleri içinde hızla yükseliyor, çeşitli unvanlar altında *magistra* oluyorlardı.

Savunmaya yardım (*advocare*) edenler de yaptıkları iş karşılığında sadece nüfuz ve itibar elde ederlerdi. Zamanla kamu işlerinde görev almak için bu yoldan geçmek, hukuk uzmanı veya *advocatus* olmak önem kazandı (Terris, 1883: 8-10). Örneğin Cicero (MÖ. 106-MÖ. 43) bu şekilde advocatus-hatip kimliğiyle elde ettiği ün sayesinde ilk önce çeşitli devlet işleri ve cezai işlerden sorumlu

*quaestor*luk (mali yöneticilik), sonra *praetorluk* (başyargıçlık) görevine atanır (Cicero, 2016: vi).

Bu durum bize *advocare* hizmetinde hatiplik ve retorik sanatının ön plana çıktığını gösterir. Cicero da arkadaşı Servius Rufus ile birlikte Rodos retorik okuluna gitmiş ve temas ettiği Yunan felsefesi ve Aristoteles'in mantık bilgisiyle düşünce tarzını değiştirmiştir. Cicero bir yazısında hukuki meseleleri soyut önermeler halinde sistematik hale getirme umudunu dile getirmiştir (Pokol, 2010: 3). Özel bir Roma hukuk okulunu bitirdiğine ilişkin bir kayıt olmadığına göre, bu düşüncesinin hukuki soyutlamaların hitabet içinde kullanılması anlamına geldiğini kabul etmek daha doğru olacaktır.

MÖ 2. yüzyılda az hukuk bilgisiyle fakat retorik-hitabet bilgisiyle ön plana çıkan hatipler ve hukuk uzmanları arasında farklılaşma belirmiş; *advocatus*larla hukuk uzmanlarının statüleri farklılaşmıştır. MÖ 1 yüzyıla gelindiğinde Roma'da adlarını kurucularından alan Sabiniana ve Proculiana isimli iki hukuku okulu kurulmuştur. Bu okullarda birlikte eğitim almış uzman hukukçular, hukuk danışmanı kimliğiyle "imparatorluğun merkezî figürü" olarak beliriyordu (Pokol, 2010: 4; Galgiardi, 2022: 319). Başlangıçta bağımsız olan bu uzman hukukçular giderek devletin ihtiyacı için kamu hizmetine alınır. Okullar da imparatorluğun okullarına dönüşür. İster danışmanlık hizmeti sunan hukuk uzmanı olsun ister vatandaşlara *advocare* hizmeti sunan hatipler olsun hepsinin asli hedefi Roma devleti içinde çeşitli statülerde bir yer edinmek, yani devlet görevlisi olmak, konsüllüğe kadar yükselmekti. Bir diğer deyişle Roma dönemi *advocatus*larının devletin dışında müvekkillerine *advocare* hizmeti sunan bağımsız avukatlık hedefi hiçbir zaman olmamıştır. Yukarıda anlattığımız devlet-toplum yapısı içinde böyle bir amaç zaten olamazdı.

Esasen *advocare* kelimesi ilk dönemde mahkemeye tanık veya danışman çağrılması anlamında kullanılırdı. Kelimenin Roma'da "vekil" çağrışımı yoktur. Her halükarda Roma döneminde savunma yardımı (*advocare*) ücretsiz olarak yapılırdı. Tamamı ortaya çıkmamış, alıntılardan ve anlatılardan bilinen Cincia Kanunu (MÖ. 204) *advocare* hizmetinde bulunacakların alacağı hediye ve hibeye bile yasak getirecektir.[7]

*Advocatus*ların doğrudan veya dolaylı olarak aldıkları hediyeler, bağışlarla çok zengin olmalarının engellenemediğini görüyoruz. Bu tür uygulamaları kontrol altına almak için İmparator Trajan (53-117) *advocatus*ların ücret alma miktarına bir üst sınır getirir (Özkent, 1940: 130). Savunma yardımı yapanların çeşitli adlar altında aldıkları maddi karşılığın sınırlandırılmasının tarihsel bir sorun olduğunu anlıyoruz. Bugün de avukatların bir nakdi davada alacakları ücretin

7 Cincia Yasası'nın sadece advocatuslarla ilgili olanları değil, genel olarak tüm hediye ve bağışları kontrol altına almayan çalışan bir yasa olduğu anlaşılıyor. Yasanın tamamı elde olmadığından yasa hakkındaki bilgi bu yasaya yapılan atıf ve alıntılarla ortaya çıkmaktadır. Tam tarihi konusunda da tartışma vardır. Garip olan, Justinianus'un kodeksi *Corpus Iuris Civilis*'te bu düzenlemenin adının geçmemesidir.

Ünlü advocatus *Cicero*

Cicero (MÖ. 106-MÖ. 43) şair, *advocatus, quaestor*, Klikya valisi, *praetor* ve nihayet konsül olarak görev yapan, felsefe ve retorik eğitimini Yunanistan'da alan, Yunanca ve Latinceyi çok iyi bilen ünlü Stoacı hatip (Plutarkos, 2006)[1] olarak ünlenmiştir. Başarılı bir öğrenci olarak sınavdan geçerek *orator* (hatip) sıfatını da kazanır. Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki, Roma'da retorik eğitimine başlangıçta iyi gözle bakılmamış, bu yetenekten korkulmuştur. Retorik'in ders olarak kabulü Cicero'nun yaşadığı dönemlere denk gelir (Dürüşken, 2012: 41, 45). Retorik eğitimini genelde demokratlar savunmuş, muhafazakârlar karşı çıkmıştır. Cicero'nun yaptığı işi öncelikle hatiplik olarak adlandırmak daha doğrudur. O hangi görevde olursa olsun, üzerine aldığı işi hatiplik yeteneğiyle amacına uygun yorumlayarak sonuçlandırmak, siyasi ün ve şöhret elde etmek için hareket eder. İlk söylevini MÖ. 81 yılında Quinctius'u savunmak için verir. Bir yıl sonra ününü Roma'ya yayacak olan Sextus Roscius savunmasını yapar. MÖ. 70 yılında bir dostunu savunmak amacıyla Verres'e suçlama söylevini gerçekleştirir (Cicero, 2016: xi). Bunları 88'e yakın söylevi takip eder.

*Advocatus*ların dolaylı ücret almasının hiçbir zaman önlenemediğini ünlü avukat Cicero'dan öğreniyoruz. Savunma söylevi yapanlara mal vasiyeti yasak olmadığı için Cicero bu yolla büyük bir servet edinmişti. Cicero'nun *advocatus*luğu hakkında fazla söz etmediğini görüyoruz. Platon'dan esinlenerek yazdığı *Yasalar Üzerine* isimli eserinde *advocare* hizmetinden bahsetmemektedir. Ama yaptığı savunmaları biliyoruz. O zaman bu savunmalara bakarak *advocare* hizmetini anlamaya çalışmak en doğrusudur.

Sextus Roscius davası

Cicero'nun ilk ünlü savunması *Pro Sexto Roscio Amerino* cinayet davasındadır. 27 yaşındaki Cicero'nun hatırlı kişilerin ricası üzerine *advocare* görevi üstlendiği bir davadır. Yargılama jürili bir yargılamadır. Sanık Sextus Roscius varlıklı babasını öldürmekle suçlanmaktadır. Eğer bu davada mahkûm olursa babasının mirasından yararlanamayacaktır. Cicero'nun hazırladığı savunma bir söylev şeklindedir. Söylev, dönemin imparatoru Sulla'nın gazabını çekmemek için öncelikle soyluğa karşı olmadığını söyleyerek başlar. Ardından, Sextus'un karakter yapısından bir katil doğamayacağını, babasıyla arasında cinayete yol açabilecek bir husumet bulunmadığını, babanın oğlunu sevmediği iddiasının ise yalan olduğunu belirtir. Ardından bu cinayetten kimin fayda sağladığı sorusunu sorar. Nihayet cinayetin işleniş koşullarına odaklanmış ve cinayet ânında Sextus'un cinayet mahallinde görülmediğini, Sextus'un babasını üçüncü kişilere öldürtme ihtimalinin imkânsızlığını örneklerle açıklamıştır. Yine örnekler üzerinden cinayeti Sextus dışında başka bir kişinin işlemiş olabileceğini

1 Plutarkhos'un paralel olarak ele aldığı iki kişi de Atina okullarında okumuş, retorik eğitimi almış hatiplerdi. Ancak bu makale açısından önemli olan Demosthenes'in kişinin savunmasını söylev haline getiren *logograf*, Cicero'un da *advocatus* olmalarıdır.

öne sürmüştür. Son olarak da cinayet sonrası gelişmelere bakarak, Sextus'un bu cinayetle bir bağlantısının kurulamayacağını savunmuştur. Davanın sonunda Cicero Sextus Roscio'nun beraat etmesi sağlayarak büyük bir ün ve şöhret kazanır (Bilgi ve Türkoğlu, 2020; Everitt, 2023: 90).

Savunma yöntemini incelediğimizde, Cicero'nun savunmanın İmparator Sulla'ya ve onun temsil ettiği soylulara hakaret gibi anlaşılmaması için özel açıklamalarla başladığını ve takiben suçun oluşmadığını, kast bulunmadığını ispata yöneldiğini anlıyoruz. Hukuki terimlerin hukuki bir savunmanın parçası olmayıp, söylevde kullanılan araçlar mahiyetinde olduğu görülmektedir.

Cicero'nun bu davadaki savunmayı hatır için ücretsiz üstlenmesi, savunmasının hukuki yönünden ziyade jüriyi, mahkemeyi etkileme yönünün ağır basması, ayrıca çoğu *advocatus*un almaktan çekindiği bu davayı kazanarak ün ve şöhret sahibi olmayı arzulaması verdiği *advocare* hizmetinin can alıcı noktalarıdır.

Ligarius savunması

Tubero tarafından açılan Quistus Ligarius davası (Cicero, 2021) hayat boyu diktatör ilan edilen (MÖ. 49) Julius Caesar'ın (Sezar) yargıçlığında görülür. Ligarius sürgünde olduğu için dava yokluğunda sürer. Ligarius'un iki *advocatus*undan biri Gaius Vibius Pansa, diğeri Marcus Tullius Cicero'dur. Dava MÖ. 46 yılında görülür.

Ligarius'a yöneltilen suçlama esas itibarıyla Sezar'la savaşan Pompeius'un yanında yer almak, Pompeius'a yardım eden Nubidia Kralı Juba ile işbirliği yapmak etrafında şekillenir. Suçlu "düşmanla birlikte, düşmanca" hareket etmiştir. Suçlama vatan hainliğine ve hukuka aykırı davranmaya dayanır.

Sürgünde olan sanık davada hazır bulunamaz. Cicero'nun söylevi, davanın diğer *advocatus*unun suçlamayı peşinen kabul ettiğini belirterek, bir diğer deyişle suçlamayı kabul ederek (*deprecatio)* başlar. Suçun peşinen kabullenilmesi davayı ilginç hale getirir. Altını çizmek gerekir ki sanığın hazır bulunmaması, gıyabında yargılanması Roma usul hukukunda alışılmış bir durum değildir. Davanın yargıcı Roma Devleti'nin diktatörü, mutlak hâkimi Sezar'dır. Öte yandan suç kabul edilirse ceza bellidir. Savunmasına sanığın yüksek karakterini anlatarak, davacının da aynı suçu işlediği ama affedildiğini belirterek başlar. Sonra suçlama konusu olayların nasıl geliştiğini gözler önüne serer. Sanığın Sezar'a karşı özel olarak suç işleme kastının bulunmadığını belirtir. Son olarak suç olsa bile sanığın mahiyetinde bulunduğu kişinin tercihi nedeniyle bir zaruret halinin mevcudiyetinden bahseder. Kanıtlama ve çürütme bölümünde de dikkati dağıtmak amacıyla hem davacının hem de kendisinin aynı şekilde Pompeius'un yanında yer aldığını ve affedildiğini söylemekten kaçınmaz. Sezar'ın benzer durumdaki suçluları affettiği, bu nedenle aynı hukuki durumdan müvekkilinin de yararlanması gerektiğini ileri sürer. Sezar savunmadan etkilenir ve Ligarius'u affeder.

Kanımca, her ne kadar savunmada bazı hukuki terimler kullanılsa da dava gerçek bir dava değil de sanki sanığın af talebinin sunulması mahiyetindedir. Ayrıca belirtmek gerekir ki Cicero bu af söylevini mektup şeklinde Sezar'a vermek istemiş ama Sezar'ın kararın kamuya açık bir yerde duyulması arzusu üzerine Forum'da savunma şeklinde sunulmuştur (Everitt, 2023: 300). Bu da af talebinin aslında bir dava savunması olmadığını görüşümüzü desteklemektedir. Ayrıca *advocatus*ların *patroni* olarak tanımlanması da ilginçtir. *Patricii*ler mahiyetinde bulunan *plebleri*, köleleri savunduklarında kullandıkları unvan gibi...

Cicero'nun Caelius Savunması (Cicero, 2021a) incelendiğinde de savunma tekniği olarak benzer bir yöntemi kullandığı görülmektedir.

Karşı tarafın ve sanığın kimliğinin değerlendirilmesi, karakterlerin ahlâki yapılarının, statülerinin incelenmesi, dikkatin suçlama dışındaki kişiler-olaylar üzerine çekilmesi, suçun işlenemeyeceği, sanığın suçu işlemek için nedeni bulunmaması, davanın intikam amacıyla açılması her üç savunmada ortak yönlerdir. Görülmektedir ki, hukuki terimler söylevlerinde retorik aracı olarak kullanılmaktadır. Cicero'yu bugünkü anlamıyla bir avukat olarak değerlendirmek mümkün değildir (Umur, 2010: 148). Cicero'ya göre bir davada verilecek karar Roma'nın refahına, mülk sahibi sınıfların çıkarlarına göre verilmelidir, "herhangi bir davada neyin haklı olup olmadığı göreli olarak önemsizdir" (Croix: 2014: 393). Cicero'yu hatiplik yeteneğiyle, retorik hâkimiyetiyle söylevi amacına ulaşmak için istediği yöne yönlendiren, yarattığı çelişkilerle jüriyi etkilemeye çalışan hatip (retor) veya *advocatus* olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

miktarı o dava değerinin %25'ini aşamaz.

Bir başka ünlü Romalı hatip-*advocatus* da Seneca'dır. O da devlet katında yükselmiş Cicero gibi *quaestor* ve *praetor* unvanlarını elde etmiştir. Seneca'nın yaptığı bir savunma metnine erişmek mümkün değil.[8] Belki de avukatlığı kısa süre yapmasından dolayı geride bir savunma eseri kalmamıştır: "Hatip olarak büyük bir başarı elde eden Seneca'nın bu başarısı imparator Caligula'nın öfke ve kıskançlık duymasına sebep olur. Seneca bu yüzden avukatlığı bırakmak zorunda kalmıştır" (Selen, 2014: 8).

Advocatus *ve müvekkili arasındaki vekâlet sözleşmesi*

Roma hukukunda bir vatandaşa *advocare* hizmeti sunan *advocatus* ile müvekkili arasındaki hukuki ilişki de tartışma konusu olmuştur. Mahkemede vekâleten temsil yasağı ve *advocare* hizmeti sunanların ücret talep yasağı Roma hukukunun iki temel usul ilkesi olarak karşımıza çıkıyor. Peki buna rağmen bir *advocare* hizmetinde sanık ve *advocatus* arasında bir vekalet ilişkisinden bahsedilebi-

8 https://fr.wikipedia.org/wiki/S%C3%A9n%C3%A8que

lir mi? *Advocatus* verdiği hizmet karşılığında bir ücret talep edemiyordu. Roma hukukunda ücret talebi gerektiren hizmet sözleşmesi yerine, ücretsiz *advocare* hizmeti için taraflar arasında *mandatum* sözleşmesinin varlığından bahsedildiğini görüyoruz (Eker, 2011). Ancak Roma hukukunda hak ve borçlar kişinin kendi adına doğacağı için hukuk davalarında *advocare* hizmeti sonunda elde edilen hukuki kazanım önce *advocatus*a ait olacak ve daha sonra gerçek hak sahibine devredilecektir. Bu durum da sözleşmeye bugünkü anlamıyla vekâlet sözleşmesi denilmesini imkânsız kılan ikinci nedendir. Yine altını çizmek gerekir ki *mandatum* sözleşmesi sadece *advocare* hizmeti için kullanılan, bu hizmete hasredilmiş özel bir sözleşme modeli de değildir.

Mandatum sözleşmesi sonunda verilen hizmetin dolaylı olarak ücretlendirilmesinin önüne geçilemediğini görüyoruz. "Ancak, advocatus'un vekâlet gereği yerine getirdiği hizmetler, yüksek hizmet (operae liberales) olarak kabul edildiğinden, advocatus'a da, diğer operae liberalesler için söz konusu olduğu gibi, müvekkilin gönüllü olarak honorarium olarak ifade edilen şeref ücreti ödenmesi yaygın bir uygulamaydı" (Eker, 2011: 55). *Mandatum* sözleşmesinin ücretsiz olmasının bir *honorarium* ödenmesi suretiyle telafi edildiğini anlıyoruz. Geçmişe bakıldığında, bu noktaya adım adım gelindiğini anlıyoruz. Önceleri *advocatus* hizmeti için hiçbir nam altında doğrudan veya dolaylı *honorarium* (şeref ücreti) talebinin yasak olduğunu biliyoruz. Ancak bu yasak dönemde (Cumhuriyet'in ilk dönemi) dahi, *advocatus*a vasiyet, miras, bağış gibi yöntemlerle dolaylı ödeme yapıldığını, daha sonra (Cumhuriyet'in son dönemi) *honorarium* kabul edilmekle birlikte buna bir sınır getirildiğini (MÖ. 204 - Cincia Yasası), daha sonra ise Trajan döneminde (İmparatorluk) ücret talebinin kabul edildiğini ve fakat buna bir üst sınır getirildiğini görüyoruz. Tacitus'un (MS. 56-120) açıklamasından Cincia Kanunu'nun onun döneminde de gündeme geldiğini, İmparator Cladius'un (MÖ. 10-MS. 54) *hononarium*un üst sınırını yeniden belirlediğini (MS. 47) anlıyoruz.

İmparatorluğun son dönemine gelindiğinde ise *advocatus*un yaptığı savunma yardımları karşılığında belirli miktarda ödül alma hakkının var olduğu fikri artık iyice yerleşmiştir. Ancak Ulpianus (MS. 170-228) kodeksinde bu ödül miktarının sınırlanması görüşünün hâlâ devam ettiğini görüyoruz. Böylece *advocutus* ile müvekkil arasındaki ilişkinin *mandatum*la açıklanmasının da yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Yine altını çizmek isteriz ki, *mandatum*, *honorarium*, vekâlet ücreti tartışmaları; Antik Roma döneminde *advocatus* görevinin onur, şeref, ün getiren bir hizmet olarak yapılma niteliğinin ve devlet görevi elde etme amacının gölgesinde kalmaktadır. Yapılan *advocare* hizmeti kaynağını yardım isteyen bir dosta, insana yapılan karşılıksız yardım kavramından almaktadır. *Advocare* hizmeti verilirken bile Roma hukukunun temeli olarak mahkemede asli temsiliyetin *zorunluluğu* ilkesi kural olarak varlığını sürdürmektedir.

Doğu Roma İmparatorluğu

Gaius, Pomponius, Paulus, Ulpianus gibi büyük hukukçular hep devlet hukuk okullarında yetişti. Hepsi de aynı zamanda kamu görevlisi yazarlar olup (Galiardi, 2022: 321) yazdıkları, Roma hukukunun I. Justinianus'a, oradan da Ortaçağ'a ve bugünlere kadar ulaşmasını sağlamıştır. İmparator Caracalla'nın (MS. 188-217) genel vatandaşlık hakkı düzenlemesiyle, her vilayete Roma hukukunun özünü anlatan rehberler hazırlama ihtiyacı büyür. Hukuk uzmanları artık imparatorlara her konuda görüş hazırlayan devlet memurlarına dönüşür. MÖ. 5. yüzyıla gelindiğinde devlet görevlisi hukuk uzmanları, yargıçları için *advocatus*lar da bir insan kaynağı olarak kullanılıyordu. Bu arada özel hukuk danışmanlığı devletleştirildiğinden tüm işlevini yitirir ve ortadan kalkar (Pokol, 2010: 5).

Roma hukukunun ilk yazılı kaynağı 12 Levha Kanunu ise diğer önemli kaynak Justinianus'un tüm Roma hukukunu derleyerek oluşturttuğu *Corpus Iuris Civilis*'dir (CIC).[9] İlki sadece Roma vatandaşlarına uygulanacak kuralları belirtirken, ikincisi imparatorluğun karmaşık hukuki sorunlarını çözebilecek hukuk ilkelerini toplayan ve bugüne kadar mülkiyet rejimine ve meta mübadelesine dayanan ülke hukuklarının temel kaynağını teşkil eden bir düzenlemedir (Koçak, 2019).

*Advoctus*lar, Doğu Roma İmparatoru I. Justinianus'a[10] (482-565) kadar bağımsız meslek statüsüne sahip bir meslek ve bir meslek birliğine sahip olmamışlardır (Hamelin ve Damien, 1989: 25; Özkent, 1940: 129). Doğu Roma İmparatorluğu döneminde ilk defa I. Justinianus'un bir *advocatus*lar topluluğu kurduğu, adına da *collegia* (kolej) dediği bilinir. İmparator Leon ve Anthenius zamanlarında bir valiye gönderilen Justinianus kanunnamesinde "... gerek ceza gerekse hukuk davalarında çiğnenmiş hakları koruyan, kaybolmaya yüz tutmuş haklara destek olan avukatların (advocatusların) gördükleri iş, kavgaya gitmek, yaralar almak suretiyle babalarını ve vatanlarını kurtarmak için yapabilecekleri hizmetten da az faydalı değildir" (Özkent, 1940: 131) denilmektedir. Yine *advocatus*ların beş yıl hukuk okumaları ve yemin etmeleri gereği Justinianus Kanunnamesi'yle ortaya çıkmıştır. Hatta o günlerde aristokratların zulmüne karşı hak arayan yoksullar için hukuk danışmanlığı hizmeti verecek bir adli yardım bürosu bile kurulur (Daş, 2010: 114). *Advocatus*lar I. Justinianus'un Roma İmparatorluğu'nun görkemli günlerinin canlandırılması döneminde önemini muhafaza eder ve Eparkhos'un (Vali) yüksek otoritesine bağlı olarak lonca bünyesinde hizmet verirlerdi.

7. yüzyıldan itibaren CIC'nin Yunanca tercümeleri kullanılmış,[11] Roma hukuku ve Kilise hukuku bağdaştırılmaya çalışılmış ve nihayet Roma hukukun-

9 *Corpus Iuris Civilis*, emirnameleri toplayan *Corpus*, hukuk ilmini toplayan Digesta ve kısa bir el kitabı olan *Institutiones* ve yeni emirnamelerin toplandığı *Novellae*'den oluşur (Umur, 1968: ix-x).

10 Doğu Roma İmparatoru Justinianus döneminde, imparatorluğun sınırları neredeyse imparatorluk dönemindeki eski sınırlara ulaşmıştır.

11 İmparator Herakleios (610-641) döneminde, devletin resmî dili Latinceden Yunancaya dönüş-

dan giderek uzaklaşılmıştır (Koçak, 2019). 8. yüzyıla doğru CIC'nin yerini, bu derlemeye dayanan özet kanunlar alır. Bu dönemde *quaestor*, *praefectus*, *praetor* gibi görevler ve makamlar kaybolur, askerî bürokrasi ön plana çıkar (Daş, 2010: 115). Doğu Roma İmparatorluğu din devletine dönüştükçe, Roma hukukunda yer alsa bile sadece kölelere uygulanan cezalar, herkese uygulanmaya başlanır. İşkence ile delil elde etme, uzuv kesme, gözlere mil çekme gibi cezalandırma yöntemleri din devletinin temel cezaları haline dönüşür (119-120). Doğu Roma İmparatorluğu'nun ilerleyen dönemlerindeki bu değişimler ve intikamcı anlayışlar karşısında gerçek anlamda bir savunmadan ve avukatlık mesleğinden söz etmek artık mümkün değildir. Ayrıca belirtmek gerekir ki, erken Ortaçağ döneminde Konstantinopolis'te CIC düzenlemesi yapılırken Batı Roma İmparatorluğu yıkılmış olup Avrupa'da Ortaçağ'ın yeni toplumsal yapıları oluşum halindeydi.

Erken Ortaçağ: 6-10. yüzyıllar

Feodalizm sözcüğü Latince *feodum* veya *feudum* sözcüğünden gelir. Hizmet karşılığında bağışlanmış mülk anlamını taşır. Genel olarak Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkıldığı tarihle 1453 veya 1517 yılına kadar olan dönemi tanımlamak için kullanır. Antikiteden feodalizme geçiş sürecinde bölgelere göre farklılıklar içerse de Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonraki yeni toplumsal süreci ifade eder. Köle emeğiyle çalışan, köle emeğine dayanan büyük çiftlikler, *latifundia*lar parçalanarak yerini farklı bir üretim biçimine bırakır (Bloch, 1983: 322). Özgür köylülerin derebeyinin toprağından bir parçayı (*fief*) sözleşmeyle aldığı ve karşılığında derebeyine toprağın yıllık gelirinin belli bir oranında bedel (*relief*) ödediği (Aydoğdu, 2015: 3-4) yeni sınıflı toplum biçimidir. Bloch'a göre feodalite kelimesi Latince feodalis sözcüğüyle bağlantılıdır. "... *fief* gerçek malların iktisabı anlamına geldiğinden, feodal kelimesinden '*fief*'e ilişkin' şeyler anlaşılmaktaydı – Fransız Akademisi'nin tanımı. Feodalite dendiğinde ise, bazen '*fief*'in niteliği', bazen ide *fief*'e ilişkin yükümlülükler anlaşılmaktaydı" (Bloch, 1983: 3). Feodal hiyerarşi en altta derebeyinden aldığı toprağı işleyen özgür köylülerin bulunduğu ve sırasıyla şövalye, baron, vikont, kont, marki, dük, lord ve en son kraldan oluşan piramit şeklinde bir yapıdır. Bu sırada üsteki alttakinin süzereni, alttaki ise üsttekinin vasalıdır.

Antik ve feodal üretim tarzlarının birbiriyle ilişkisi bu makalenin konusu değil. Bu dönemde "çözülmekte olan önceki-ilkel ve antik iki üretim biçiminin müthiş çarpışması sonunda Orta Çağ Avrupası'nın her yerine yayılan feodal düzenin" (Anderson, 2017: 145) geliştiği tespiti yazımıza devam için yeterlidir. Feodalizm bir anlamda çözülen Roma ve Germen dünyasının senteziydi. Vasallığın kökenleri hem Roma hem de Germen kabilelerinde bulunabilir. Ortaçağ hukuku Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasına bağlı olarak, köleci düzenin çözülmesine

paralel bir yandan bölgesel hukuklarla çoklu (Roma, Germen) bir hukuk görünümü resmederken, diğer yandan merkezî krallıkların yükselişine bağlı olarak Roma ve Germen kabile hukukunun sentezine yöneliyordu (Metzner, 2014: 220; Anderson, 2017: 148). Hukuki ve yargısal yapıyı anlamak için, derebeyinin arazisinde yaşayanların "siyasi hakimiyetine, yasama ve hatta yargılama yetkisine sahip" olduğunu da hatırlamamız gerekiyor (Aydoğdu, 2015: 4). Artık hukuki metinlere bakma ihtiyacı kalmamıştı. "... yargılama usulünde avukatlara yer yoktu ve bütün şefler aynı zamanda yargıçtı. Bunun anlamı, yargıçların büyük çoğunluğunun okuma bilmediğidir. Bu muhakkak ki, yazılı hukukun devamı açısından çok kötü bir durum meydana getirmekteydi" (Bloch, 1983: 146).

Geçmişten gelen ve devamlılığını sürdüren tek güçlü kurum ise Kilise'ydi ve bu sentezde önemli bir role sahipti. Laik mahkemelerin kaybolma sürecinde Kilise mahkemeleri güç kazanıyordu ve bu dinî *mahkemeler* "yalnızca kilise hukukuyla ilgili sorunlara değil, halef olma hakkı, medeni durum, evlilik vb.'ye ilişkin sorunları göz önünde tutmaksızın, bir ruhban sınıfı üyesini ilgilendiren hemen hemen tüm davalara" bakıyordu. Hatta zamanla bu mahkemeler ruhban sınıfı dışındaki kişileri yargılama yetkisi de elde ederler (Pirenne, 2000: 53, 117).

Ortaçağ

Yeni lonca sistemi

Loncalar 11-13. yüzyıllar arasında yeniden canlanır (Brizon, 1977: 18). Bu toplumsal değişim feodalizmin ikinci evresine işaret eder (Bloch, 1983: 84). En önemli loncalar tüccar ve zanaatkâr loncalarıdır (Ülken, 2024: 473). Hem meslekî sır hem de meslekî standardın belirlenmesi tüm loncaların temel özellikleri arasındadır. Loncalar çırak, kalfa ve ustalar olarak sınıflara ayrılır. Loncalar rutin dinî hizmetleri yürütür, üyeleri pazar ayinleri için toplar, üyelerinin ölümünden sonra bile onların lehine işleri yapar, dindarlığı devam ettirmek için dinî eğitimleri sürdürürdü (Ülken, 2024: 477). "Önemli sayıda üyeyi bir araya getiren bir mesleğin bulunduğu her kentte, bu meslek mensuplarının çıkarlarını savunmak, kendi yararlarına tekel oluşturmak üzere örgütlenmektedirler" (Le Goff, 2017: 85). Yeniden canlanan lonca ve meslek birliklerinin asli görevi "uzak mesafe ticaretinin gereksinmelerini yerine getirmekti" (Pirenne, 2005: 184).

13. yüzyıl aynı zamanda üniversitelerin ve onların loncalarının yüzyılıdır. Örneğin Paris Üniversite Loncası, "13.yy. boyunca hem yönetsel hem de mesleki örgütlenmesini belirlemiştir" (Le Goff, 2017: 95). Lonca kelime kökeninin Roma dönemi meslek birlikleri olan *collegia* ve *artes*lerine dayandığı iddiası ileri sürüldüğü gibi, Germen ya da başka toplumsal birliklere dayandırıldığı da görülür.[12]

12 Bir başka görüşe göre zanaat loncalarının geçmişi konusunda dört farklı tez vardır: i) Ortaçağ [illegible] Roma dönemi collegia'sı arasında devamlılık vardır, ii) Devamlılığı reddetmez ama

1220 yılı civarında bir Alman vaiz meslekleri sayarken on birinci sırada hukukçular ve doktorları sayar (Le Goff, 2021: 86). 1260-1270 yılları arasında Paris loncalarını anlatan Etienne Boileau'nun *Meslekler Kitabı* yayımlanır. Resimle ilgili bir iki uğraş dışında mesleklerin çoğu zanaatlarla ilgilidir. Bu mesleklerden yirmi ikisi demircilikle ilgilidir (Le Goff, 2021: 295). Bu kitapta avukatlık ve noterlik mesleklerini görmüyoruz. Sanırım bu entelektüel mesleklere yer verilmemesi, onların zanaatlardan ayrı düşünülmesinden ve özel olarak da avukatların *ordre* adı altında lonca benzeri olsa bile farklı isimle örgütlenmelerinden ve doğrudan Parlamento içinde yer almalarından kaynaklanmaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki, avukatların *ordre* veya *barreau* adı altında örgütlenmeleri de birer lonca örgütlenmesidir.

Üniversitelerin ortaya çıkışı, hukukun canlanması

Ekonomi ve ticaretteki büyük gelişme nedeniyle baronlar profesyonel hukukçuların yardımına ihtiyaç duymaya başlamıştı. 11. yüzyılda kendini "yasa doktoru" olarak adlandıran hukukçular, yargıçlar belirir. Bloch bunların eğitimlerini manastır kütüphanelerinde saklanan antik hukuk belgeleri üzerinde yapma ihtimalini yazar (Bloch, 1983: 155). Ama gerçek anlamda hukukun meşalesi ilk kez, 6. yüzyıla tarihlenen *Digesta* metninin yeniden keşfedildiği Bologna Üniversitesi'nde 12. yüzyılda yakılmıştı (Karadeniz, 1974: 76). Bologna Okulu ile birlikte yeni hukukun kaynağı da keşfedilir: Roma hukuku (Vinogradoff, 1997: 51). Artık hukuk metinlerinin yanına şerhler düşen *glossator*lar[13] dönemi başlamıştı (Bloch, 1983: 154; Pokol, 2010: 6). Krallar savaşlarda bile yanında bu üniversiteden mezun hukukçular bulunduruyordu. 12. yüzyıldan itibaren katedral ve belediye okullarından bazıları gelişerek üniversitelere dönüştüler (Wiesner-Hanks, 2009: 45). Yine 12. yüzyıl boyunca Roma hukuku her yerde okullara girdi. Örneğin 1170'lere doğru "dinsel hukukla yan yana Sens Katedrali'nin boşluklarında öğretilmeye başlandı" (Bloch, 1983: 155). Latince hukuk metinlerinin halk dilinden özetleri yazıldı. "12. yüzyılın ikinci yarısından itibaren toplumun insan ilişkilerini daha sağlam bir biçimde düzenlemeye, sınıflar arasında daha belirli sınırlar koymaya, yerel özelliklerin çoğunu ortadan kaldırmaya yöneldiği..." bir dönem başlar (Bloch, 1983: 158).

Öte yandan karmaşık ve biçimsel hukuk usulleri ortaya çıkar. Sadece usul değil, hukukun içeriği de değişir. "Evlilik, veraset, haciz, borç, ipotek özellikle iş

kuzeyin Longobartlar tarafından işgali ve güneyin siyasi çöküşü nedeniyle bir kopma olduğunu ileri sürer. iii) Roma döneminde bir mesleği icra edenlerin özel anlaşmalarla ücret ve maaş belirlenmesine ilişkin yasadışı yemin yönteminin loncaların ilkel biçimini oluşturduğu belirtilir. iv) Eski örgütlenmeleri dikkate alarak tek tek girişimlerin özgünlüğü ve bu girişimlerin iktidarla ilişkisi üzerinde durur (Davide, 2023: 279).

13 Bologna Üniversitesi'nde *Corpus Iuris Civilis* (CIC) satırlar aralarına, sayfalarına açıklayıcı notlara açıklamalar yazan kişilere *glossator* adı verilmişti (Karadeniz, 1974: 76).

hukuku konularıyla ilgili olarak" kentlerde yepyeni yasalar ortaya çıkıyor, yeni bir medeni kanun oluşuyordu (Pirenne, 2000: 142) ve oluşan bu yasalar herkesi bağlıyordu. Paris'te skolastik anlayış gelişen hukuk öğrenimine tepki gösterir. Ancak "Provence'ta yargıçların kullanımı için derlenip *Lo Codi* diye adlandırılan" metin de Justinianus kodeksinin bir özetidir. Montpellier Üniversitesi'nde hukuk fakültesi kurulur. "Orleans okulu ürünü olan *Adalet ve Dava* kitabının 342 maddesinin 197'si Roma kaynaklarından" alınır (Vinogradoff, 1997: 65-69, 74). Bu iktibaslar devam eden yıllarda da artar. Bugün bile kullandığımız cevap ve ikinci cevap dilekçesi usulü ile tek dilekçeli basit usuller Roma hukukundan alınarak uygulamaya konulur. Krallar etrafında Roma hukukunu iyi bilen uzmanlar istihdam etmeye başlar.

1495 yılında Kutsal Roma İmparatoru I. Maksimilyen bir kararname ile imparatorluk adliye divanında Roma hukukçularının şerh ettiği CIC'nın uygulanmasını kabul eder. Yaygın tanıma göre kasaba hukuku memleket hukukuna, memleket hukuku da imparatorluk hukukuna tabiydi. Bu uygulama diğer Alman eyaletlerinde de benimsenir. Böylelikle 1500 yılına gelindiğinde İtalya, Fransa ve Almanya'da Roma hukukuna dayanan bir hukuk uygulandığı görülüyordu (King ve Hawley, 1959).

Yeni yargı sistemi

Ortaçağ'da adalet kral, baron, senyör (bey) adaleti gibi kısımlara ayrılırdı. Aslında bey adaleti tek başına beyin verdiği kararlardan ziyade bey tarafından oluşturulmuş kurulun-mahkemenin kararlarına dayanmaktadır (Bloch, 1983: 460). Beylerin yargı yetkisi kral tarafından verilen imtiyaza dayanırdı. Bunun yanında bir de Kilise mahkemeleri vardı. Kural olarak bir mahkemenin verdiği kararın itiraz üzerine bir başka mahkeme tarafından denetlenmesi yöntemi yoktu (alçak yargı). Zamanla bir bey mahkemesi kararına karşı bir üst beyin mahkemesine (yüksek yargı) başvurma yolu açıldı. İstisnai de olsa kral mahkemesine başvurma yolu da düzenlendi (466). Yönetimin merkezileşmesine bağlı olarak yerel mahkeme yargıçlarının kral tarafından atanmaya başlaması daha sonra gerçekleşmiştir. Yine belirtmek gerekir ki, Ortaçağ'da cezalandırma yetkisi senyöre ve krala aitti. Bu nedenle ceza savunması yapan bir avukata ihtiyaç yoktu (Martin, 2002: 11). Böyle bir düşünce senyörün otoritesine müdahale anlamı taşırdı.

Yeni burjuva sınıfı 12-13. yüzyılın kent mahkemeleriyle, böyle parçalı bir yapı içinde ticaretin sürmesi ve elde edeceği imtiyazların korunması için kentlerde yeni bir yargılama ve hukuk yaratma çabasına girişir. Ancak bu yeni gelişme Avrupa'nın doğusu ve batısında ülkeden ülkeye değişiklikler göstermiştir (Pokol, 2010: 7-9).[14]

14 Bu nedenle yazımızda ağırlıklı olarak Fransa örneği seçilmiştir.

Avukatlığın doğuşu: Geç Ortaçağ, 11-13. yüzyıllar[15]

Ortaçağ'da avukat kelimesine ilk kez Şarlman'ın (748-814) bir meclis kaydında rastlanır. Ancak gerçek avukatlık örgütleri 1327 Philippe de Valois döneminde ortaya çıkar (Hamelin ve Damien, 1989: 25). Paris'te avukat teriminin ilk kez 1160 yılında kullanıldığı, ilk meslek örgütünün 13-14. yüzyıllarda kurulduğu anlaşılıyor. Elbette avukatlığın gelişimi toplumsal gelişmeyle iç içedir. Bu nedenle Ortaçağ'da avukatlığın doğduğu toplumsal koşulların incelenmesi bu mesleğin anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

13. yüzyıl kentlerde uzak mesafe ticaretinin geliştiği, yeni servet sahibi sınıfın aristokrasi ve ruhban sınıflarının yanında serpildiği bir dönemi işaret eder. Ancak başlangıçta devrimci bir tavırdan uzak duran tüccarlar sadece aristokratların, kilisenin imtiyazlarından yararlanmak istiyordu (Pirenne, 2005: 188; Anderson, 2017: 188). Bunların başında özgürlük talebi geliyordu. Özgürlüğü felsefi bir temelden kaynaklanarak değil, yararlı olduğu için talep ediyorlardı. Yeni doğan sınıf özgürlük yanında, geleneksel hukuk, cezanın tayin biçimi, düello hakkı gibi geçmişten gelen uygulamalara karşı çıkarak ticaret ve endüstrinin gelişmesi için hızlı ve tatmin edici bir hukuk, somut ispat yolları, bilgili yargıçlar talep ediyordu (Pirenne, 2005: 64). Hızlı ve etkin bir yargılama için yeni ticaret kanuna ihtiyaç vardı (Pirenne, 2000: 94). İşte bu yeni zenginler bir araya gelerek "kolektif bir varlık" oluşturdular. Bu yeminli ortaklığa Fransa'da *commune* (ortak) adı verilmekteydi (Bloch, 1983: 445).

Tacirler ilk başta kendi aralarında bilgili kişileri hakem seçmeye başladılar. Yeni adliye binalarının kökenini bu oluşumda aramak gereklidir. Burjuva sınıfının kentte güvenliğini sağlayacak yeni bir ceza yasası oluşturulması ve özel mahkeme talebi (Pirenne, 2000: 123) karşılanarak kentten kente yavaş yavaş hayata geçer. 12. yüzyılda "kentsel vatandaşlık" kurumu ortaya çıkar (Bloch, 1983: 401). Böylece yeni sınıf hem özgürlüğünü hem de ayrıcalıklarını güvence altına alıyordu. Kısa zamanda yeni mahkemeler kurulur. "Bu yargısal özerkliğe, yönetsel özerklik eşlik etti" (Pirenne, 2005: 65). Aslında yeni toplumsal dönüşümün ilk belirtileri 11. yüzyılda kentlerde belediye örgütlenmesinin doğmasıyla görülmeye başlanmıştı (Pirenne, 2005: 64). Belediye başkanları bir zamanlar kale komutanının yaptığı ölçü ve tartıların standartlaştırılması, pazar yerleri ve sanayinin yönetimi gibi işleri üstlendiler (Pirenne, 2000: 140). Kentin yönetimi için kimi zaman zorla kimi zaman piskoposun onayını alarak "konsül" unvanını taşıyan kent yöneticileri atandı. Bu görev bir yıllık süre için geçerliydi. Böylece her yıl yönetici seçimi ve denetimi sağlanmış oluyordu. Konsüllük, İtalya ve Fransa'da yayıldı. Uzak mesafe ticaretiyle gelişen kentsoyluların siyasi arenaya girmesi monarşik devlet otoritesi yararına olmuş ve bu nedenle de desteklenmiştir. Yeni kurumlar kent-

15 Braudel farklı bir dönemlendirme yapar ve 950-1450 dönemini Fransa ile Avrupa'nın ilk modern çağı olarak niteler (Braudel, 2024: 445).

soyluların haklarının örgütlü bir surette kiliseye karşı güvence altına almaktadır. 12. yüzyılda Paris'in bir belediye yasası elde edememesi muhtemelen şehirde aynı zamanda kralın da ikamet etmesiyle ilgilidir (Pirenne, 2000: 131).

"1230-1250 yılları arasında başka bir feodal toplum oluşur. Kamu yetkilerinin düzenlenmesi açısından şato tek söz sahibi değildir artık." Ayrıca ifade etmek gerekir ki, iki ayrı tabaka olan şato ve şövalyelik kurumu arasındaki fark ortadan kalkmaya, şato sahibi soylular çocuklarını manevi bir ruhla donatılmış şövalyelik unvanıyla onurlandırmaya başlamışlardı (Duby, 1990: 191). Bu aynı zamanda büyük prensliklerin güçlenmeye başladığı bir dönemdir.[16] Şövalye ritüelleri ile bu soylular ve şövalyeler arasında evlilik ilişkileri de kurulmaya başlanmıştır. Şövalyeler artık bir efendinin hizmetinde değil de tanrının hizmetinde çalışmaktadırlar. Bu nedenle 13. yüzyıl aynı zamanda tarikatların yaygınlaşmasına yol açmıştır (Duby, 1990: 193). Bu dönem tarımın daha az değer ürettiği, senyörlerin daha fazla paraya ihtiyaç duyduğu, daha da güçlenme arzusuyla doldukları bir dönemdir. Şövalyelik kurumu aynı zamanda silah taşıyanların diğer insanlardan ayrılmasına eşlik etmiştir. Artık askerî uzmanlaşma gerekmektedir. Bunun için yeni bir ahlâka da ihtiyaç duyulmuştur (Duby, 1990: 204). Giderek soyluluk ve şövalyelik iç içe geçmiş, hatta şövalye olan soylunun olmayana göre miras payı daha büyük hale gelmişti. Kural değişmişti: "Şövalye soyundan olan herkese soylu deniyordu" (Bloch, 1983: 406-407).

Aristokrasi bu gelişmelerin kendi menfaatine olduğunu gördü ve destekledi. Kilise ise yeni sınıfa şüphe ile bakıyor, taleplerine karşı çıkıyordu. Bu nedenle bazı bölgelerde kentsel ayaklanmalar çıktığı biliniyor. "Böylelikle, kentler iyi ya da kötü yollarla, zorla ya da barışçı şekilde kimisi on ikinci yüzyılın başında kimisi ise on ikinci yüzyıl boyunca sakinlerinin hayatına uygun beledî anayasalar elde ettiler. Tüccar ve zanaatkarların kümelendiği bu 'yeni burg'larda, portus'ta (liman) ortaya çıkan bu kentler kısa sürede eski surların her yanından yeni yerleşmelerle kuşatılmıştı. Bu yeni kent sakinleri *burg*ların içinde oturanların ayrıcalıklarına sahip oldular" (Pirenne, 2005: 68). Kentlerdeki ticaretin, limanların, fuarların, yaşamın canlanmasının temel dinamiği uzak mesafe ticaretiydi. Ancak belirtmek gerekir ki, 11. ve 12. yüzyıllarda kent ve köyler ilişki içinde beraber büyümüşlerdir (Braudel, 2024: 457, 543).

Ortaçağ ve avukatların ilk örgütlenme biçimi: 11-13. yüzyıllar

Latince *advocatus* kelimesinden türetilen avukat kelimesi Fransa'da 1160 yılı civarında kullanılmaya başlanır. Kralın danışma organı anlamındaki parlamen-

16 Anderson (2017) ise önceki beş yüzyılı sentez yüzyılı olarak değerlendirip feodalizmin 10. yüzyılda ortaya çıktığını, 11. yüzyılda yayıldığını, 12. yüzyıl sonlarıyla 13. yüzyılda zirveye ulaştığını söyler. Bloch Feodal Çağ'ı 11. yüzyıl öncesi ve sonrası diye iki döneme ayırır. Feodaliteyi ise 9-13. yüzyıl arasındaki "9. yüzyılın ortalarından, 13. yüzyılın ilk birkaç on yılına kadar olan Batı Avrupa tarih kesitini kapsayacak" şekilde kullanır (Bloch, 1983: 5, 84).

toların ilk biçimleri de 12.-13. yüzyıllarda ortaya çıkar. Avukat kelimesi mahkemede birine yardım etme veya onu temsil etme anlamına geliyordu. Avukatlıkla ilgili ilk resmî belgeye, Fransa'da 1274 tarihli Philippe Le Hardi Emirnamesi'nin avukatların yeminini düzenlemesiyle karşılaşıyoruz. Denilebilir ki, laik mahkemelerin avukatları 13. yüzyılın ortasında parlamento ile aynı dönemde doğmuş olup bu emirnameye dayanmaktadır (Karpik, 1995: 29). 1274 emirnamesiyle aynı zamanda parlamento üyesi olan avukatlara bir birlik oluşturma hakkı veriliyordu. Meslekî sır düzenleniyor, sadece haklı bir davayı savunma sınırı getiriliyor, alınacak ücrette bir tavan belirleniyordu. Dönem, kralın lordların efendisi statüsüne doğru evrildiği, papalık otoritesine karşı dünyevi iktidarın temsilciliğine soyunduğu, feodalizme karşı monarşinin yükseldiği, feodalizmin dönüşüm geçirdiği, kralın evrensel hukuka ihtiyacının arttığı, bu nedenle de kralın avukatlarına, savcılarına ihtiyacın ön plana çıktığı bir dönemdir. 13. yüzyılda ortaya çıkan Papa VIII. Boniface ile Güzel Philip arasındaki şiddetli egemenlik çatışması Philip lehine sonuçlanınca, adalet dinin tekelinden kurtulur ve "mükemmel bir kraliyet işlevi haline gelir". Yine bu dönemde doğru adaletin aynı zamanda devletlerin ve lordların, şehirlerin, toplulukların, senyörlerin ve diğerlerinin göreceli uyum içinde yaşamalarına imkân vereceği keşfedilir (Karpik, 1995: 32). Kralın yargı işyükünün artması parlamentoyu doğurmuştu. 14. ve 15. yüzyıllarda adalet ihtiyacının artmasıyla karmaşık bir hukuki yapı ortaya çıkmış, bunun neticesinde de uzman avukatların bir listede düzenlenmesi, her yıl yemin etmesi, belli ahlâk ilkelerine tabi olması ihtiyacı belirmiş, krala sadakat duygusu ön plana çıkmıştır (Karpik, 1995: 34-35). Parlamento ile birlikte yazılı arşiv düzenlenmeye başlamış, bunun sonunda da içtihat kültürü gelişmiştir.

Avukat topluluğu (baro) ilk kez 1327 yılında avukatların listesini oluşturan Philippe de Vallois'nın emriyle faaliyete geçti (Damien, 2001: ix). 1327 emirnamesi avukat levhasını düzenlerken avukatlar üç gruba ayrılmıştı. i) danışmanlar, ii) müdafiler, iii) müdafi dışında kalan yeni-aday avukatlar. Bu ayrım 1790 yılına kadar kendini muhafaza etmiştir.[17] Ardından 1344 tarihli emirnameyle staj ve yemin metni düzenlenir. Avukatlar görevini titizlikle ve sadakatle yerine getirmeyi, doğruluğuna inanmadığı davayı almamayı, davayı mümkün olan en kısa zamanda tamamlamayı, kötü niyetle herhangi bir gecikme veya hile yapmamayı, duruşmaya erken gelmeyi, tarafları bir araya çağırmayı, görevini ayakta ilk bankın arkasında yerine getirmeyi, bir tarafta birden çok avukat varsa hepsi adına birinin sözcülük yapmasını taahhüt ederler. Avukatlar teoloji ve kanonik hukuk eğitimi almış din adamları gibi "üstat" unvanını da almaya hak kazanırlar (Hamelin ve Damien, 1989: 27).

17 Payen bu sınıflandırmayı bir parlamento kararına dayandırır (Payen, 1935: 43). Hamelin ve Damien avukatların üç gruba ayrılmasını 1327 tarihli kararnameye bağlar (Hamelin ve Damien, 1989: 26). Muhtemelen iki kaynak da aynı belgeden bahsetmektedir.

1344 emirnamesi aynı zamanda ilk kez, avukatlık unvanı ve savunma hakkı arasında ayrım yapar. Bu ayrım Fransa'da 1920'ye kadar aynı kalır. Nihayet 1345 tarihli VI. Philippe emirnamesi de avukatların levhasından bahseder. Lonca biçimine göre örgütlenen avukatlar topluluğu "ordre" (*ordre des avocats*) adı ile anılıyordu. Birçok alanda kullanılan *ordre* kelimesi topluluk anlamına geliyordu. Kelime din kelimesi ile birlikte kullanıldığında tarikat olarak anlaşılıyordu (*ordre religieux*). *Ordre* kelimesi şövalyelik tarikatlarına benzer bir şekilde, belli bir yaşam tarzının Kilise tarafından emredildiği bir topluluğu işaret ederdi (Hamelin ve Damien, 1989: 26). Öksüz, dul, yetim gibi mazlumları silahla koruyan şövalyeler gibi onları mahkemede koruyan avukatlara şövalye denilmeye başlanıyor ve mahkemelerde savunma yapma tekel hakkı avukatlara veriliyordu. Bu dönemde avukatlar tıpkı şövalyeler gibi yoksula, dul ve yetime, mazluma yardım eden ahlâk abidesi savaşçılar olarak niteleniyordu. *Ordre* ismiyle anılan avukat topluluğu (meslek birliği) hem bir lonca (*corporation*) hem de parlamentonun yardımcısıdır (Payen, 1935: 45). Aynı zamanda bir tarikattır. Baro başkanı aynı zamanda tarikat başkanıdır.

Avukatlar hem loncanın hem de parlamentonun üyesiydiler. Paris parlamentosu 1345 yılında yenilenmişti. Başlangıçta yasa yapma yetkisi yoktur ama yasayı uygulamada mahkeme sıfatıyla görev sahibiydi. Parlamento ayrıca kralın fermanları, emirnameleri, yönetmelikleri gibi hukuki işlemlerini kaydetme, kontrol etme, kamuya duyurulması gibi görevler yürütürdü. Giderek bazı yönetmelikleri vb. kaydetmeyi hukuka aykırı bularak reddetme hakkı, kralın işlemine itiraz hakkı elde etti. Kral ve parlamento arasında güç çatışmaları zaman zaman birinin ya da diğerinin lehine sonuçlanıyordu. Parlamento 16. yüzyılın sonundan itibaren devlet işlerine müdahale etmeye başlamıştı. Bu arada çeşitli eyalet parlamentoları görev üstlendikçe Paris parlamentosunun görev kapsamı daralıyordu.

Parlamento diğer görevleri yanında kralın mahkemesi, adalet divanı olarak işlev görüyordu. Paris'te Parlamento üyelerinin sayısı 1345'te 85 iken 16. yüzyılın sonunda 188'e ulaşmıştı.[18] Üyeler arasında avukatlar ve savcılar vardı. Hatta avukatlar ve savcılar bir dönem aynı meslek birliği içinde örgütlenmişlerdi. Parlamento üyesi avukatlara "Kralın Avukatları" deniyordu. Kralın mahkemesi olarak kurulan parlamentolar tüm hukuki ve cezai konularda nihai kararı vermekle görevliydi. Ancak kral bu kararları bozabilirdi. Zamanla çeşitli davalara bakma görevi diğer mahkemelere devredildi. Eski Rejim'in avukatlarının işlevi hem savunma hem de devlet gücünün kullanılmasıyla ilgiliydi. Avukat devletin ve adaletin gelişimine katılırdı (Karpik, 1995: 30).

Karpik, 15. yüzyıl başında benimsenen "lonca formu"nun avukatların savcı

18 Hamelin ve Damien, 1562 yılında Paris'te avukat sayısını 400 olarak belirtir. Bu sayının nüfusa oranlayarak 1989 yılı itibarıyla 10 bin avukatlık bir baroya tekabül ettiğini belirtir. Bu sayı aynı tarihte Perpignan eyaletinde 38, Vitry-le-François'da 40, Cahors'ta 106'dır (Hamelin ve Damien, 1989: 27).

topluluğuna katılmasıyla 16. yüzyıldan itibaren "ordre" veya "barreau" olarak adlandırdığını söyler (Karpik, 1995: 47, 52). Ancak bu beraberlik uzun sürmemiş, Kralın Avukatları ve Kralın Savcıları meslekî olarak ayrışmıştır. Bu ayrışma bir anlamda iddia ve savunmanın fonksiyonel farklılığının kurumlaşmasına doğru bir gelişmedir. 1539 tarihli kararname ile avukatların soruşturmalarda hazır bulunma hakkının elinden alındığını görüyoruz. 13-15. yüzyıl hukukçusu 16. yüzyıldan itibaren hukukun her alanında çalışmıştır. Devleti temsil yanında halkı (müvekkili) temsil pratiği de ortaya çıkmaya başlamıştır. 14-16. yüzyılda avukatlar savunma görevlerine rağmen kral nezdinde mühürleri muhafaza etme, parlamentodaki sulh hâkimlikleri, Sayıştay veya yüksek mahkemelerde çeşitli görevlerde bulunma gibi yükümlülüklerini de devam ettirmişlerdir. Soylu savunmalarında siyasi-adli tavsiyeler vermişler, kıdemli devlet memuru olarak çalışmışlardır. Böylece avukatlar, idari ve yargısal aygıtın rasyonelleştirilmesi yolunda "kraliyet gücünün aktif temsilcileri", devlet iktidarının uygulayıcıları olmuşlardır (Karpik, 1995: 57).

"Devlet avukatı"nın devletle ilk krizi 1602 yılında yaşanır. Parlamentonun aldığı bir kararla avukatlar bazı imtiyazlarını kaybederler. Avukatların aldıkları ücretleri belirtmeleri istenir. Paris Barosu'na kayıtlı 307 avukat ikişer ikişer barodan istifa etmeye başlayınca Kral olaya müdahale eder. Ancak süreç içinde avukatlar ücretlerini beyan etme yükümlülüğünü yerine getirmeyerek işlerine devam edeceklerdir (Hamelin ve Damien, 1989: 30).

Tarikat olarak avukat topluluğu

Avukat ve savcılar meslek birliklerini kurarken aynı zamanda topluluğun azizi, *Demreli Aziz Nikolas* etrafında dinî bir tarikat oluştururlar. Bâtonnier (baro başkanı) adı da bu dinî törenlerde baro başkanının elinde tuttuğu bastondan/asadan gelir. Bu topluluk daha sonra avukat ve savcılar toplulukları olarak ikiye ayrılır. Ancak bu konuda fazla bilgi kaynağı yoktur. 14. yüzyıldan sonra ise Aziz Nikolas'ın yerini Aziz Yves alır (Hamelin ve Damien, 1989: 26). Tarikatın tüm üyeleri topuklara kadar uzanan din adamı kıyafeti, bunun üzerine de bir ceket giyerler ve onun üzerinde renkli veya siyah iki dikey kumaş şeridi (*simarre*) taşırlar. Bu şeritler danışman avukatlar için kızıl kırmızı, dava avukatları için kırmızı-mor, adaylar için ise kırmızı-beyaz olur. 14. yüzyıldan itibaren de yüksek saygınlığa sahip din adamları gibi kuyruklu kare başlık takarlar (27). Bu avukatlar yoksul, yetim ve dulların işlerinden ücret almaz, sadece haklı davalara bakarlardı.

Avukatların meslek örgütü tarikatla/dinle o kadar iç içe geçmişti ki, başlangıçta giyilen avukat cübbesi otuz üç düğmeli bir dinî cübbeydi. Otuz üç sayısı İsa'nın öldüğündeki yaşını simgeler[19] ve cübbenin rengi ölümü anımsatan si-

yahtır. Belirtmek gerekir ki, Ortaçağ'ın tüm loncaları bir ermişin koruyuculuğu altındadır (Brizon, 1977: 22) ve dinî ritüeller, dinî eğitim lonca yaşantısının ayrılmaz parçasıdır.

Avukatların koruyucusu

Fransız avukatlar ilk ortaya çıktıkları 11-12. yüzyıldan itibaren siyasi mücadele içinde kendilerine koruyucu bulmak zorundaydılar. Ortaçağ'ın bu ikinci dönemi başında koruyucu olarak en büyük aday, zaten içinde doğdukları Kilise'ydi. Onun himayesinde tarikat-lonca şeklinde örgütlendiler. 13-14. yüzyılda toplumun geçirdiği dönüşüme bağlı biçimde, kralın himayesinde onun yardımcısı olarak ortaya çıkan laik hukukun savunucusu parlamentoyu ve monarşiyi koruyucu seçtiler. 19. yüzyıla gelindiğinde ise avukatlar yüzünü burjuva sınıfına dönerek yeni toplumun kuruluşuna iştirak edeceklerdi. Avukatlar Kilise, kral gibi bir öznenin koruculuğundan kurtulmuş olup artık burjuva toplumunun güvencesi altına girmişti. Avukatlar meslek deontolojisinde bu durumu yasama, yargı, idare organlarına karşı bağımsızlık olarak tanımlamışlardı. Artık devletin değil, burjuva hukukunun avukatları olacaklardı. Kilise, kral ve toplumun himayesinde gerçekleşen bu üç aşamada avukatların meslek örgütlerinde de niteliksel değişimler yaşandı. Her bir aşama avukatlığın ve baroların bağımsızlığının gelişmesinde niteliksel sıçramayı temsil etti.

Avukatlık mesleği laik hukuk içinde yerini ararken temel lonca özelliklerini muhafaza ederek baronun klasik modeline doğru gelişim gösterdi. Fransız İhtilali'nden sonra ortadan kaldırılan barolar ve avukatlar kendiliğinden yeni bir meslek ve örgüt olarak doğdular. Elbette laik kuralları ve özellikleri, kullanılan meslekî terimlerin bazılarını geçmiş mücadeleden alarak klasik avukatlık mesleğini olgunlaştırdılar.[20]

Geç Ortaçağ'da İngiltere

Kara Avrupa'sına benzer bir süreç İngiltere'de de yaşanmıştı. 1215 Magna Carta Fermanı'nı takip eden dönemde dinî hukuk ve laik hukuk ayrışma sürecine girmişti. Çıkarılan fermanla kilise mahkemelerinden ayrılan kral mahkemeleri din adamı dışında hukuk eğitimi almış kişilerden oluşuyordu. Avukatlar da bu dönemde kendi lonca tarzında (*Inn*) meslek örgütlerini ve aynı zamanda kendi hukuk okullarını kurmuşlardı (*Inns of Court*). Avukatlar bu fermanla sadece meslekleriyle ilgilenmek üzere mahkemelerde avukatlık statüsüyle bulunmakla görevlendirilmişlerdi. En meşhur "inn"ler arasında *Lincoln's Inn, Gray's Inn, Middle Temple ve Inner Temple* vardı (King ve Hawley, 1959: 201; Özkent, 1940:

170).[21] Mahkemeler 1242 tarihli bir kararnameden aldıkları yetkiyle üçken sonradan dört olan bu loncalardan birinin üyesi olmayan kişileri avukat olarak kabul etmiyorlardı. Bu loncaların görevleri modern topluma eklemlenmiş olarak bugün de devam ediyor.

Modern çağın ayak sesleri

Belirtmek gerekir ki, Fransa'da avukatların meslek birlikleriyle ilgili yazılı arşiv çok zayıftır. III. Henri (1574-1589), IV. Henri (1589-1610) ve XIV. Louis (1643-1715) dönemlerinde avukat loncalarının güçleri artırılmış, bir loncaya kabul edilmeden meslek icra etmek yasaklanmıştır (Payen, 1935: 27; Özkent, 1940: 185-231; Hamelin ve Damien, 1989: 27; Karpik, 1995: 29). Fransa'da 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren lonca avukatlığı asli yapısını sürdürürken eski rejimin yapısına sığmayan bazı gelişmeler belirmeye başlıyordu. 1693 tarihli bir düzenlemeyle baro başkanları *bâtonnier* terimiyle anılır olmuştu. 1661-1731 yılları arasındaki kayıtlardan mevcut baro başkanı, eski baro başkanları ve konuyla ilgili milletvekillerinin bir araya gelmesiyle disiplin konferanslarının düzenlendiğini, 1710 yılından itibaren de doktrinsel tartışma toplantılarının yapıldığını görüyoruz. 1672 yılında avukatlık için iki yıllık bir ön staj süresi getirildi. 1693 yılında avukat listesinin mahkemeye baro başkanı tarafından verilmesi usulü kondu. Parlamentodaki avukatlar (danışman-milletvekilleri) ile parlamento avukatları (parlamentoda-mahkemede görev yapan avukatlar) arasında ilk kez ayrım yapıldı (Hamelin ve Damien, 1989: 62). 18. yüzyılda avukatlık ve milletvekilliği mesleği arasında ayrımın büyüdüğünü, baronun giderek parlamentodan ayrılarak bağımsızlığa doğru ilerlediğini görüyoruz. Ancak disiplin hukukunda kınama cezası verme yetkisi baro başkanının uhdesinde olmasına rağmen avukatın görevini erteleme ya da avukatı görevden alma yetkileri parlamentoda kaldı. Baro ve Parlamento arasındaki bu güç mücadelesi Fransız İhtilali'ne kadar sürecekti.

Lonca türü olarak avukatlığın ve meslek örgütlerinin özellikleri

Mesleğe kabul yemini, baroya takdim gibi ritüeller, peruk, cübbe ve şapka gibi simgeler hep lonca döneminde ortaya çıkmış kurum ve ayrıcalık işaretleridir. Mensuplarının yaptıkları işi bir toplumsal faaliyet olarak değil, bir ayrıcalık olarak algılayan loncaların özelliklerini şöyle niteleyebiliriz: i) Meslekî imtiyaz modeline dayanır; ii) Barolar belirli bir bölgenin imtiyazını elinde tutar; iii) Meslek

21 Londra Avukat loncalarının kendi web siteleri: https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/633464; https://fr.wikipedia.org/wiki/Lincoln%27sInn; https://fr.wikipedia.org/wiki/Inner-Temple; https://fr.wikipedia.org/wiki/MiddleTemple; https://fr.wikipedia.org/wiki/Gray%27sInn

ilkeleri mutlaktır; iv) Meslek sırrının içe dönük (lonca eğitimine) ve dışa müvekkile dönük yönleri vardır, meslek sırrı mutlaktır; v) Avukatlar aynı zamanda parlamentonun, kralın yardımcılarıdır; vi) Devlete bağımlılık esastır, lonca avukatı devlet avukatıdır; vii) Mesleği ifa için hukuk lisans belgesi olmalıdır; viii) Her yıl meslek yeminini yapmakla yükümlüdürler.

Avukatların mesleki tarihlerini bilmeleri, devletten bir konuda talepte bulunurken bunu Ortaçağ'ın lonca kültüründen beslenen bir imtiyaz talebi mi yoksa, modern toplum kültüründen veya 21. yüzyıl insan hakları kültüründen beslenen meşru bir talep mi olduğunun ayırdına varılması için zorunludur. Her vatandaşın, her şirketin avukat tutma zorunluluğu taleplerinin veya bazı işlerin sadece avukatlarca yapılması taleplerinin meşru olup olmadığı ancak böyle bir geniş bir bakış açısıyla anlaşılabilir. Toplumsal meşruiyeti teorik olarak kanıtlanmamış her talep, feodal dönemin devlet-lonca avukatına yakışan bir imtiyaz talebidir. Haliyle böyle bir talep pragmatik nedenler dışında avukatın toplumsal fonksiyonundan kopuk içi boş talepler olacaktır. Ayrıca içinde bulunduğumuz yüzyılın bazı yazarlarca *Yeni Ortaçağ* (Minc, 2000) olarak tanımlanması, avukatların meslekî imtiyaz taleplerinin yeni Ortaçağ söylemlerinden kaynaklanıp kaynaklanmadığını da değerlendirmeyi gerektirmektedir.

Sonuç

Yazımızda, genellikle avukatlık faaliyetinin ilk biçimleri olduğu düşünülen *logograf* ve *advocatus*ların dostlarına, hatırlı kişilere ve zamanla talep eden herkese verdiği hizmetin modern avukatlık faaliyetiyle bir ilişkisinin bulunmadığı, bu hizmetin kısmen hukuki bir veçhesi bulunsa bile hakikat veya gerçeğin ortaya çıkmasıyla ilgisinin olmadığı, yazı veya söylev suretiyle yapılan yardımın yargılamanın mağdurun lehine sonuçlanmasını amaçlayan pratik bir hedefi olduğu gösterilmeye çalışıldı.

Roma sonrası Ortaçağ döneminde mutlak hâkim lordların karşısında savunma kurumuna ihtiyaç bulunmadığının altı çizilerek avukatlığın kentlerin ve uzak mesafe ticaretinin geliştiği, burjuva sınıfının doğmaya başladığı 12. ve 13. yüzyıllarda yeni bir hukuk-yargı ihtiyacı kapsamında ortaya çıktığı belirtildi.

Avukatlık mesleğinin başlangıçta lonca-tarikat halinde örgütlendiği, parlamento ile aynı dönemde doğduğu, devletin bir parçası olarak geliştiği, giderek parlamento dışında barolar halinde örgütlenme biçiminin ağırlık kazandığı, 16. ve 17. yüzyıllara doğru baro başkanını seçme, üyelerine disiplin cezası verme hakkını parlamentodan aldığı, hem meslekî açıdan hem de örgütsel açıdan devlet dışında toplum içinde yer kazanmaya, devlet karşısında görece bağımsızlığını elde etmeye başladığı ileri sürüldü. Bu gelişmeyi bir asır sonra niteliksel sıçramayla ortaya çıkacak olan modern avukat ve modern baro aşamasının takip edeceğine ise sadece değinildi.

KAYNAKÇA

Anderson, P. (2017) *Antikiteden Feodalizme Geçişler*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Aristoteles, (1995) *Retorik*, YKY, İstanbul.

Aydoğdu, M. (2015) "Ortaçağ Feodal Mülkiyet Anlayışı ve Osmanlı Hukukundaki Toprak Sisteminin Türk Hukukundaki Tarımsal İşletmelerin Mirasçılara Özgülenmesine Etkileri", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/753644

Banfi A. (2018) "Hukuk ve Retorik" Eco, U. (der.) *Antik Yunan* içinde, Alfa Yayınları, İstanbul, 330-332.

Bilgi, F.K. ve Türkoğlu, H.G. (2020) "Cicero'nun İlk Müdâfiliği: Pro Sexto Roscio Amerino", *AÜHFD*, 69(2): 265-324, Haziran, https://dergipark.org.tr/tr/pub/auhfd/issue/58829/848558

Bloch, M. (1983) *Feodal Toplum*, Savaş Yayınları, İstanbul.

Braudel F. (2024) *Fransa'nın Kimliği*, Alfa Yayınları, İstanbul.

Brizon, P. (1977) *Emeğin ve Emekçilerin Tarihi*, Onur Yayınları, İstanbul.

Cicero (2016) *Yasalar Üzerine*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Cicero, M.T. (2021a) *Caelius Savunması*, Onikilevha Yayınları, İstanbul.

Cicero, M.T. (2021b) *Ligarius Savunması*, Onikilevha Yayınları, İstanbul.

Croix G.E.M. de Ste (2014) *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi*, Yordam Kitap, İstanbul.

Damien, A, (2001) "Önsöz" Moneger, J. ve Demeester, M.L. (der.) *Profession: Avocat* içinde, Dalloz, Paris, ix-xiii.

Daş, M. (2010) "Bizans Dönemi İstanbul'unda Hukuk Sistemi", https://www.academia.edu/32424641/Bizans_Donemi_Istanbulunda_Hukuk

Davide D, (2023) "İmalat Alanı ve Loncalar" Eco, U. (der) *Ortaçağ: Katedraller, Şövalyeler, Şehirler* içinde, Alfa Yayınları, İstanbul, 176-179.

Demosthenes. (2022) *Söylevler*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Duby G. (1990) *Ortaçağ İnsanları ve Kültürü*, İmge Yayınevi, Ankara.

Dürüşken Ç. (2001) *Roma'da Rhetorica Eğitimi*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.

Eker, A.G. (2011) "Roma Hukukunda Advocatus ile Müvekkili Arasındaki Vekalet Sözleşmesinde Ücret Meselesi", *KÖÜHFD*, 25: 45-61, *https://avesis.kocaeli.edu.tr/yayin/3748b9da-9322-4292-9749-bf721ba434b4/roma-hukukunda-advocatus-ile-muvekkili-arasindaki-vekalet-sozlesmesinde-ucret-meselesi*

Erem, F. (1977) *Meslek Kuralları*, TBB Yayınları, Ankara.

Everitt, A. (2023) *Cicero*, Kronik Yayınları, İstanbul.

Gagliardi, L. (2022) "Hukuk Bilminin Doğuşu" Eco, U. *Antik Roma* içinde, Alfa Yayınları, İstanbul, 314-321.

Hamelin, J. ve Damien, A. (1989) *Les Règles De la Profession D'Avocat*, Dalloz, Paris.

İnanıcı, H. (2001) "Türkiye'de Avukatlık İdeolojisi", *Toplum ve Bilim*, 87: 135-163.

Karadeniz, Ö. (1974) *Roma Hukuku*, Sevinç Matbaası, Ankara.

Karpik, L. (1995) *Les Avocats*, Editions Gallimard, Paris.

King, E. ve Hawley, J. (1959) "İngiliz (Common Law)'unun Gelişmesi", *AÜHFD*, 1, https://dergipark.org.tr/tr/pub/auhfd/issue/42802/517301

Koçak, T. (2019) "Geç Antik Çağ'da (Doğu Roma) Bizans Hukukunun Tarihi Seyri", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (Prof. Dr. Fuat Sezgin Özel Sayısı), 21: 125-132, https://dergipark.org.tr/tr/pub/akusosbil/issue/50287/616079

Küçük, E. (2015) "Roma Halkının İki Özgürlük Kalesi: 'Provocatio ad populum' ve 'Tribunus plebis'", *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi*, 5(1): 127-142, https://hdl.handle.net/20.500.11851/1372

Lavency M. (1957) *Aspects de la logographie judiciaire à l'époque de Lysias*, https://www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_1957_num_26_1_3311

Le Goff J. (2017) *Ortaçağda Entelektüeller*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Le Goff J. (2021) *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Martin, R. (2002) *Deontologie de L'avocat*, Litec, Paris.

Metzner, E.E. (2014) "Verdun Anlaşması'ndan Parçalanma Dönemine Kadar Frank Krallığı" Eco, U. (der.) *Ortaçağ: Barbarlar, Hıristiyanlar, Müslümanlar* içinde, Alfa Yayınları, İstanbul, 208-216.

Minc, A. (2000) *Yeni Ortaçağ*, İmge, Ankara..

Molliérac, J. (1947) *Initation Au Barreau*, Librairie Dalloz.

Özkent, A.H. (1940) *Baro*, Arkadaş Yayınevi, Ankara.

Payen, F. (1935) *Baro,* Arkadaş Yayınevi, Ankara.

Plutarkhos. (2006) *Paralel Yaşamlar: Demosthenes ve Cicero,* Alfa Yayınları, İstanbul.

Pokol, B. (2010) "Avukatların Rollerinin Kökeni ve Tarihsel Farklılaşması", *Hukuk Kuramı*, 4, https://www.academia.edu/100024220/Avukatlar%C4%B1n_rollerinin_k%C3%B6keni_ve_tarihsel_farkl%C4%B1la%C5%9Fmas%C4%B1ofa

Pirenne, H. (2000) *Orta Çağ Kentleri*, Dost Kitabevi, Ankara.

Pirenne, H. (2005) *Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Sandalcı, S. (1993) *Levha Yasaları*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, https://nek.istanbul.edu.tr/ekos/TEZ/21565.pdf

Selen, E. (2014) *Seneca'nın* Hercules Furens *Adlı Eseri*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=D5Rliqr0Ag9Ib0QxpVMzfA&no=6FO5Z0IprWuku1ofmof5rg

Stuttard, D. (2016) *Antik Yunan Tarihi*, YKY, İstanbul.

Terris, J. de (1883) *De la Loi Cincia, En Droit Romain*, Yayımlanmamış doktora tezi, Faculté de droit (Aix-en-Provence, Bouches-du-Rhône), https://odyssee.univ-amu.fr/items/show/395#?c=0&m=0&s=0&cv=0

Umur, Z. (1968) "Önsöz" Iustinianus, *Institutiones*, ix-x, Fakülteler Matbaası, İstanbul.

Umur, Z. (1984) *Roma Hukuku*, Sevinç Matbaası, Ankara.

Umur, Z. (2010) "Eski Hukuklar Arasında Roma Hukuku'nun Yeri", *Anadolu Araştırmaları*, https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/12527

Ülgen, P. (2024) "Geç Ortaçağ Avrupasında Lonca Teşkilatı", *Orta Çağ Araştırmaları Dergisi*, 7(2): 696-722, https://dergipark.org.tr/tr/pub/oad/issue/89041/1429983

Vinogradoff, P. (1997) *Ortaçağ Avrupası'nda Roma Hukuku*, Göçebe Yayınları, İstanbul.

Wiesner-Hanks, M.E. (2009) *Erken Modern Dönemde Avrupa*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Hınç ve erkeklik: Peyami Safa romanlarında duygu ve beden siyaseti*

*Esra Nur Akbulak***

Özet: Peyami Safa romanlarında erkek karakterler, arzu duydukları ancak elde edemedikleri kadınlara yoğun bir hınç duyarlar. Erkek karakterlerin idealize ettikleri kadınların karşıt kutbunda yer alan ve özerklik arayışındaki kadınlara yönelen hınçları Nietzsche'nin iktidar ilişkileriyle bağlantısını vurguladığı hınç mekanizmasına uygun bir şekilde ve tam da Nietzsche'nin formüle ettiği sıralamayla açığa çıkar. Erkek karakterler öncelikle arzu duyup elde edemedikleri kadınları hınçlarının nesnesi haline getirirler, akabinde kadınlardan vazgeçmek zorunda kalışlarını bir erdem olarak sunarlar. En nihayetinde kendilerine tabi kılamadıkları kadınları değersizleştirip gözden düşürmeye çalışırlar. Roman sonlarında ise söz konusu kadın karakterlerin cezalandırıldığı, kötü bir sona mahkûm edildikleri görülür. Peyami Safa romanlarında açığa çıkan hınç, erkek karakterlerin arzu alanındaki bireysel yenilgilerinin dışavurumu olmakla birlikte tekil bir deneyime hasredilemeyecek bir kapsama sahiptir. Çünkü kadınların beden ve cinsiyet rejimine tabi olmayı reddeden; ataerkil düzen, ulusal sınır ve ideallerin dışına taşan faillikleri, söz konusu hınç mekanizmasını işleten temel vektördür. Erkek karakterlerin kapıldığı yoğun duygulanım ise cinsiyet rejimini belirleme, düzenleme ve kadınları beden ve cinsiyet rejimine tabi kılma yönündeki başarısızlıktan kaynaklanır. Bu çalışma, Peyami Safa'nın *Bir Tereddüdün Romanı* (1933), *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* (1949) ve *Yalnızız* (1950) romanlarında erkek karakterler aracılığıyla açığa çıkan hıncın cinsiyet ideolojisini belirleyen ve üreten politik arka planına odaklanmaktadır.

Anahtar sözcükler: Peyami Safa, hınç, erkeklik, *Bir Tereddüdün Romanı*, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*, *Yalnızız.*

(*) Bu makale, SU Gender tarafından Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nin de desteğiyle düzenlenen "Dicle Koğacıoğlu 2023 Makale Ödülü" kapsamında "Akademik Teşvik Ödülü" almaya hak kazanmıştır.

(**) Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Doktora Öğrencisi, Samsun Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Araştırma Görevlisi.

Giriş

Peyami Safa romanlarında erkek karakterler, arzu ve aşk alanında hezimete uğradıklarında yoğun bir hınç ve intikam retoriğine başvururlar; erkek karakterler hıncın nesnesi olarak ise her defasında romanların fail kadınlarını seçerler. Roman kurgusunu, roman sonlarını, erkek karakterlerin eylem ve söylemlerini bu yoğun duygulanım belirler. Öte yandan hınç, kadın ve erkek arasındaki tekil hikâyenin dışına taşar; romanlardaki ataerkil ideolojiyi üreten ve taşıyan, normatif kadınlığın sınırlarını, ölçütlerini belirleyen; kişiler, fikirler, ideolojiler ve değerler arasındaki hiyerarşiyi pekiştiren bir kapsama ulaşır.

Sara Ahmed (2015) *Duyguların Kültürel Politikası* çalışmasında duyguların insandan insana, bedenden bedene bir akış içinde hareket ederken taşıdığı tarihsel yükle hem ideoloji tarafından üretildiğini hem de ideolojiyi inşa ettiğini söyler. Ahmed, duyguların failliğini ve kamusal niteliğini gündeme getirirken sosyal bilimcilere metodolojik bir öneride de bulunur: Bugün duyguların "ne" olduğundan ziyade "nasıl" bir işleve sahip olduğunu irdelemek, duyguların bedenler arası dolaşımlarının izini sürmek ve "ötekiler"le temasta, toplumsal cinsiyet, göç ve maduniyet çalışmalarında duyguların politik işlevlerini çözümlemek gerekmektedir (13).

Bu makale, söz konusu metodolojik öneriden hareketle "Peyami Safa romanlarında hınç odağında yürütülen duygu siyaseti, toplumsal cinsiyet çalışmalarıyla ilgili bize ne söyler?" sorusunu sorarak romanlardaki duygu rejimiyle toplumsal cinsiyet rejimini birlikte düşünmeyi, hıncın bedensel duyumsamanın ötesinde ürettiği cinsiyet temelli siyaseti çözümlemeyi hedeflemektedir. Bu çalışmanın özgün değerini kadınlar üzerinden "ötekiler"e karşı geliştirilen siyaseti duyguların ideolojik ve tarihsel yüküyle düşünmek oluşturacaktır. Bu sayede romanlardaki erkek karakterler üzerinden hınç ekseninde üretilen duygu siyaseti tartışılarak hem Peyami Safa romanlarının kadınları "duygu", erkekleri "zihin"le özdeşleştiren düalistik kurgusunun (Gürbilek, 2016) ne denli istikrarlı olduğu tartışılacak hem de Ahmed'in sosyal bilim çalışmaları için önerdiği güzergâhtan hareketle, cinsiyet ideolojisinin "duygular" aracılığıyla "nasıl" inşa edildiği çözümlenmeye çalışılacaktır. "Ötekiler"e dair geliştirilen duyguların iktidar mekanizmasıyla kurduğu yakın ilişkinin odağa alınacağı bu çalışmanın kapsamını duygu siyaseti ve cinsiyet ideolojisinde ortaklaşan üç Peyami Safa romanı, *Bir Tereddüdün Romanı* (1933), *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* (1949) ve *Yalnızız* (1950) oluşturacaktır.

Arzu, imkânsız iktidar ve hınç

1933 yılında, iki savaş arasında yayımlanan *Bir Tereddüdün Romanı*'yla savaştan sonra yayımlanan *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* (1949) ve *Yalnızız* (1950) ro-

manları farklı bağlamlarda üretilmiştir ancak romanlardaki kadın karakterlere yönelen hıncın her üç romanda da benzer formülasyonlarla kurgulandığı görülür. *Bir Tereddüdün Romanı*'nda romanın züppe karakteri olarak sunulan Vildan, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda Batılı değerleri "haddinden fazla" benimsemiş, giyim kuşam ve davranışlarıyla kadınlık idealinden uzaklaşan Selma, *Yalnızız*'da annesi gibi hürriyet peşinde koşan Meral, erkek karakterlerin hınç nesneleri olarak karşımıza çıkarlar. Her bir romanda hınç duyulan kadın karakterlerin karşılarına ise tam tersi istikamette bir duygulanım yaratan, sükûnet ve suhulet kaynağı kadın karakterler ya da kadınlık ideali konur. Sözgelimi, *Bir Tereddüdün Romanı*'nda sınır aşımının, zelilliğin ve ölçüsüzlüğün numunesi Vildan'ın karşısında makul düzeyde Batılılaşmış, arzu, aşk ve bedensellik söz konusu olduğunda son derece ihtiyatlı davranan, hatta bu alanları kendisi için neredeyse tamamen kapatan Mualla konumlanır. *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* ve *Yalnızız* romanlarında ise Mualla gibi idealize edilen kadın karakterler romanda varlık göstermeseler dahi hıncın odağına yerleşen kadın karakterlerin meşumluğu üzerinden kadınlık ideali sıklıkla hatırlatılır. Bu bağlamda erkek karakterlerde uyanan hıncın neden makbul çerçeveye sığmayan ve özellikle kendi özneliklerini tesis etmeye çalışan kadınlara yöneldiğini, aşk ve arzu denkleminin hıncın kaynaklarına dair ne söylediğini irdelemek gerekmektedir.

Nietzsche, hınç (*ressentiment*) kavramını "güç"le kurulan ilişki üzerinden farklı okumalara izin verecek şekilde işler. Nietzsche'nin ahlâk felsefesinin temelini oluşturan hınç, tekil ve bireysel bir duygulanımdan ziyade güç ilişkileriyle biçimlenen tarihsel ve dinamik bir duygudur (Doğan, 2022). Ahmed'in duyguların tarihselliği üzerinde durduğu gibi Nietzsche de içgüdülere dayalı tahakküm pratikleriyle açığa çıkan hıncın tarihselliği ve güç denklemine göre her defasında yeniden şekillenen yapısı üzerinde durur ve hıncın ahlâki kaideler ve içgüdülerle belirlenmiş yapısını Ahmed gibi güç ilişkileri üzerinden düşünmenin gerekliliğine vurgu yapar. Bu düşünme pratiği hem "kendilerini zorunluluk olarak dayatan ahlâki değerlerin oluşum mekanizması"nı hem de hıncı yaratan güç hiyerarşisini açığa çıkarmaya imkân tanımaktadır (Doğan, 2022: 13). Nietzsche'ye göre (2004) güç istencine bağlı olarak açığa çıkan hınç zayıfın güçlü, "köle"nin "efendi" karşısındaki konumunu imler. Arzulanan ve ilan edilmiş değerler arasında bocalayan, en nihayetinde ilan edilmiş değerlere tabi olarak içgüdülerini bastıran hınç insanı, kendisinde arzu uyandıran ancak hiçbir şekilde elde edemediği özneyi hınç nesnesi seçer. Ancak arzuladığı değerlerle ilan ettiği ve içselleştirmek zorunda hissettiği değerler çatışan hınç insanı yeni bir değerler sistemi yaratamadığı gibi kendi olamamanın da krizini yaşar. Söz konusu kriz, hınç insanını "bütünlükten yoksun", "içgüdülerine yabancı" ve "zayıf" kılar (Doğan, 2022). Bu sebeple her türlü olumsuzluk ve yıkıcılığı ihtiva eden, son derece istilacı bir duygu olan hınç aynı zamanda iktidarsızlıktan doğan bir garez durumuna işaret eder (Ure, 2022).

Peyami Safa romanlarındaki cinsiyetçi ideoloji romanlardaki kadın karakterler öznelliklerini tesis etme, bu sayede tahakkümden sıyrılma çabası gösterdiklerinde yoğun biçimde kendini gösterir. Erkek karakterlerin keskin retorikleri, bu retoriği pekiştiren ve onu sahih kılmaya çalışan roman kurgusu, özerklik arayışındaki kadın karakterleri cezalandırma söz konusu olduğunda tutarlı bir örüntü oluşturan roman sonları, romanlardaki cinsiyetçi ideolojinin kolaylıkla çözümlenebileceği bir izlek sunar. Romanlarda kadın bedeni üzerinden üretilen beden siyaseti "itaatkâr bedenler yaratma", bu sayede tahakkümü mutlaklaştırma stratejiyle işler ve Foucault'nun "politik anatomi" olarak tanımladığı bu iktidar mekanizması kuşatılmış özneye "göreli serbestlik" tanıyarak bir özgürlük yanılsaması da sunar (Özmakas, 2019: 63). Kadın karakterler kendilerine sunulan kısıtlı özgürlük ve uzlaşı alanının sınırlarını ihlal etmiyorlarsa "makbul" olarak belirlenirken bunun dışına çıkan, tahakküm mekanizmasını aksatacak bir öznellik talebinde bulunan kadınlar Berktay'ın ifadesiyle "meşum" (2006: 83), Altuğ'un ifadesiyle "zelil" özneler (2021) olarak işaretlenirler. Aynı şekilde erkeğin iktidarını zedeleyen, kadın bedenselliği ve öznelliğini kuşatmayı güçleştiren "melezlik", "meçhullük", "tereddüt" gibi unsurlar da kadınlarla ve kadınların içerdiği tehlikeyle özdeşleştirilir ve norma sığmayan kadınlar dışlama pratiklerine maruz bırakılarak normun çerçevesi netleştirilir. Peyami Safa romanlarının cinsiyet ideolojisi hakikat ve bilgi alanında erkeğin etken, kadının tabi olduğu bir tahakküm mekanizmasına yaslansa da ele geçirilemez, nüfuz edilemez kadın karakterler en nihayetinde bu sistemde aksaklık yaratırlar. Bu aksaklık erkek karakterlerin kırılganlığını, "köle" ruhuna dayalı hınçlarını besleyen, açığa çıkaran bir işleve sahiptir. Dolayısıyla Peyami Safa romanlarında erkek karakterlerin kapıldıkları duygu, hınç mekanizmasının yaslandığı tahakküm denklemiyle doğrudan ilişkilidir ve hıncın açığa çıktığı bu eşikte, eril cinsiyet ideolojisine göre kadının tabi, dolayısıyla köle, erkeğin iktidar dolayısıyla efendi olduğu sistem ve bu sistemi ayakta tutan güç denklemi tersine dönmeye başlar.

Akgül (2014), Yahya Kemal şiirlerinden hareketle ele aldığı Nietzsche'nin hınç mekanizmasını üç maddede özetler: "Arzu edilen güç ya da nesneden 'vazgeçme', 'kendini aldatma' ve acizliği ahlaki değer olarak 'yüceltme'" (130). Arzuladığı nesneyi elde etmeye muktedir olmadığı için hınç duyan özne, arzu nesnesinden zaruri biçimde vazgeçer ve bu vazgeçişin iradi bir tercih, dolayısıyla bir erdem olduğuna inandırır kendini. Son kertede değersizleştirme ve değilleme stratejilerine başvurarak arzu nesnesini gözden düşürmeye çalışır (Akgül, 2014). Safa'nın romanlarında hınç mekanizmasının tastamam bu sıralamayla işletildiği görülmektedir. Erkekler tarafından belirlenen ideal ve değerlerle uyuşmaz özellikler sergileyen kadınlar ideolojik, sosyopolitik ya da öznel –arka plan fark etmeksizin– her koşulda hıncın muhatabı olurlar. Bu hınç, her şeyden önce arzu ve iktidar asimetrisinden kaynaklanır. İçgüdülerle ilan edilmiş değerler arasında bocalayan erkek karakterler, arzu duydukları ve ele geçiremedikleri ka-

dınlar üzerinden kadının "ne olmaması" gerektiğine dair evrensel hükümlere varmakta ve tekil deneyimlerinden kaynaklanan hınçlarını doğrudan kadınlara ve en nihayetinde kadınlığa yöneltmektedirler. Arzu alanındaki başarısızlıklarının ardından mecburi şekilde arzu duydukları kadınlardan vazgeçen erkek karakterler, bu eylemlerinin de bir tercih, hatta bir erdem olduğunu ilan ederler. Akabinde iktidarlarını sarsan kadınları değersizleştirerek onlara yönelik eylemlerindeki tepkiselliği meşrulaştırmaya çalışırlar. Peyami Safa romanlarında hıncın işleyiş mekanizmasını, insanlar ve fikirler arasında dolaşımını, yaslandığı ve ürettiği cinsiyet ideolojisini tartışmaya açmadan önce romanlarda tahakküm ve tabi kılma pratiklerine göre kadınlar arasındaki karşıtlığın nasıl kurulduğuna ve hınca kaynaklık eden, söz konusu iktidar mekanizmasının salâhiyetini bozan kadınlık tahayyülüne, arzulanan kadınları değersizleştirmeye yönelik başvurulan stratejilere yakından bakmak isabetli olacaktır.

Kadın failliğinin sınırları: Hınç nesnesi "meşum" kadınlar

Bir Tereddüdün Romanı'nda Vildan, romanın aklıselim, mutedil kişisi Mualla'nın karşıt kutbunu temsil eder. Her ikisi de Batılı ölçütlere göre eğitim almış ve gündelik pratiklerini de bu ölçütlere göre dizayn eden bu kadınlardan Vildan, muharrir karakter için arzu, ölçüsüzlük ve öngörülemezliği imlerken Mualla tam tersi istikamette konumlanır; her konuda ihtiyatlı davranan, "kadınlık kaidelerine" uygun hareket eden, bohem sefahat âlemlerinden uzak duran Mualla, erkek karakterin nezdinde tüm kötülük ve bilinmezliklerden âridir. Mualla'nın ölçülülüğü ve öngörülebilirliği, muharririn ona kendi muhayyilesiyle şekil vermesine izin verir ve muharrir onu "[e]ski ailelerin kapalı ahlakî terbiyesiyle yeni ailelerin açık fikrî terbiyelerini haiz bir genç kız" (Safa, 1999: 47) olarak tanımlar. Mualla'dan söz ederken kadim kaynaklara başvurur, İmam Gazali'den alıntı yapar; onu bir başka yerde çiçeklere ve hayvanlara benzetir. Mualla'nın kendisine eski zamanları hatırlatan uysal ve durağan niteliğini vurgular. Mualla'nın edilgenliği ve uyumunu hem mistik hem insan dışı hem de kadim kaynaklara referansla, nostaljik imajlarla olumlayan muharrir, Mualla'yı şimdi ve buradaki bedenselliğinden soyutlar. Öte yandan Vildan'ın aksine Mualla, herhangi bir tehdit ve öngörülemezlik içermemekle birlikte muharrir karakterde arzu da uyandırmaz. Muharririn sıkı sıkıya bağlı olduğu ve dilden düşürmediği değerlere uygunluğuyla muhayyilesinde şekil verdiği Mualla, muharririn iç hikâyede yer alan romanını okurken dünyasının kirleneceğini düşünür, romanın devamını okumaktan kendisini meneder. Muharririn fırtınalı bir aşk yaşadığı, romanda bedenselliği sık sık vurgulanan Vildan ise Mualla'nın aksine müphemlikle, meçhulle maluldür. Hiçbir yerde duramayan, sınır tanımayan, arzu ve istekleri istikametinde rotasını tayin eden Vildan Avrupa'nın hastalıklı, histerik insanının prototipi olarak sunulur. Muharrir için arzu uyandırdığı nispette tehditkâr olan

Vildan, her şeye nüfuz eden, hiçbir şeye tabi olmayan, akışkan, hayatın ve hatta kurmacanın dahi sınırlarında yaşayan bir karakter olarak belirir. Zaman zaman kurmaca-hayat ikiliğini de ortadan kaldırır; okuduğu, çevirdiği romanları yaşar ya da yaşadıklarını kurmacalaştırır. Mualla'nın aksine kurmacanın tekinsiz evreninden korkmak bir yana kendi hayatını dahi kurmacanın malzemesi haline getirir. Romanda sık sık referans verilen Pirandello'ya ait *Çıplakları Giydirmek* piyesinin çevirmeni olmasının yanı sıra bu kitabın Vildan için sembolik bir anlamı da vardır. Kendisi kılıktan kılığa girmekten, farklı hayat ve hayalleri deneyimlemekten, çıplaklıktan ve arzularını yaşamaktan çekinmeyen Vildan, karşısında ideal kadının ne olması gerektiğini vazeden, onu değersizleştiren muharririn kendi "çıplaklığını giydirmek" konusundaki çabasını da sekteye uğratır. Muharrir hakkındaki düşüncelerini hiçbir dolayıma başvurmadan aktarır, onun evlilik fikrinin aslında cemiyette eleştirdiği insanlara dönüşmek, onların tahakkümünü kabul etmek olduğunu, tercihlerinde ikiyüzlü bir tavır takındığını açıkça söyler (Safa, 1999: 100). Muharrir kendisinde ona mukavemet edecek iktidarı bulamamaktan, Vildan'ın kendisinde uyandırdığı arzunun müthiş bir bozguna dönüşmesinden endişe duyduğunu sayıklar gibi arada kendine hatırlatır. Vildan kendisi oldukça ve bambaşka hallere büründükçe muharrirde korku uyandırırken sakin; mutedil olduğu anlarda muharririn hoşuna gider. Muharririn arzusu Vildan'ı bu anlarda sabitlemektir; öngörülebilir, dolayısıyla hükmedilip ehlileştirilebilir kılmaktır. Aksi gerçekleştikçe hem Vildan'a hem de Vildan nezdinde "yeni" kadınlara yönelik hınç retoriğini devreye sokar:

> [...] Yeni kadınların çoğu ana olmağı zarafete mugayir bir şey sayıyorlar ve çocuk viyaklamasından nefret ediyorlar. Sen de onlardan değil misin? Fakat bu nihayetsiz bedbinliğin nereden geliyor? Kadının ebediyeti zekâsında değil, rahmindedir. Yeni kadın, yaratıcılığın merkezini şaşırmıştır. Senin ümitsizliğin buradan geliyor. Pirandelli mütercimi değil, bir çocuk anası olarak ebedîleşebilirsin. Bunlar Eflâtun'un ağzına yaraşan pek eski sözler, değil mi? Fakat "Ziyafet"i bir kere daha oku, onu daima yeni bulacaksın. Emin ol ki sana "evlen, çocuk yap, yuva kur!" diyen bir mahalle imamı, bir kadın nine, bir papaz veya aksakallı bir bunak, zannettiğin kadar haksız değildirler. Mütearifelere karşı isyanımızı orjinalite sanıyoruz; bu senin ve sizin kabahatinizden ziyade, tesiri altında kaldığınız Avrupa fikriyatının züppeliğine ait bir şaşkınlıktır. Klâsik memelerden süt emmeyen bütün fani yeni cereyanlar, senin gibi milyonlarca kurban veriyor. Analığa karşı hürmetsizliğimizin cezası, aynı zamanda, hem tabiattan, hem de cemiyetten geldiği için iki misli dehşetli olacaktır. Onun için, ben sana derim ki, saadetin ve idealin ve her şeyin karnındadır. Daima olduğu gibi kâinatı senin karnın idare edecektir. Bilmem ki bana hak veriyor musun? (Safa, 1999: 167-168).

Romanda eril-biyopolitik beden rejimini ihlal eden, annelik dışında herhangi bir aktörlüğe yeltenen tüm kadınların sahip olduğu vasıfların cemiyet için büyük bir tehdit olduğu vurgulanır ve Vildan gibi beden rejiminin dışına çıkan tüm kadınlar, Avrupa'nın muzır fikriyatını dolaşıma soktukları için muharrir

nezdinde neredeyse milli güvenlik sorunu haline gelirler. Yukarıda alıntılanan pasajda aşikâr şekilde kendini gösteren kadının kamusal alanda var olmaya yönelik direncini kırarak onu biyo-politik iktidar düzeneğiyle uyumlu şekilde "bir tür normalliğe davet etmeye" (Özmakas, 2019: 41), kadını salt annelikten ibaret kılmaya yönelik teşebbüs, kadın failliğine duyulan hıncı da görünürleştirmeye başlar. Biyolojik vazifelerini unutan kadının cezalandırılacağına yönelik söylemle bireysel deneyimde yaşanan kriz, evrensel değer sorununa dönüştürülür. Vildan'a hükmedemedikçe krizi yoğunlaşan muharrir, en nihayetinde Vildan nezdinde yaratıcı muhayyilesini, eylemliliğini ortaya koyan ve bu sebeple belirlenmiş biyolojik çerçeveye sığmayan tüm kadınları, ulusal sınırları da aşarak Avrupa'daki kadınları ve değerler sistemini de hedef haline getirir.

Aynı şekilde, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda da hıncın nesnesi, doğrudan arzu uyandıran, zapturapt alınması güç kadın figürüdür. Kendisiyle aynı pansiyonda kalan ve herhangi bir şekilde kendi kaderini tayin etme iktidarı olmayan kadını sürekli iğfal eden Ferit, Selma'ya da cinsel taciz teşebbüsünde bulunur. Selma'nın rızası olmadan onu kucaklayıp öpmeye çalışırken Selma'nın itirazı karşısında bocalar. Bu reddedilişin ardından Selma'ya duyduğu hıncı tüm kadınlara teşmil eder ve cinsel şiddeti meşrulaştıracak söylemiyle mizojinist perspektifini apaçık biçimde ortaya koyar. Selma'nın "ahmak başını" kesip kapı önüne bırakmanın ve ardından onu yatağa atmanın fantezisini kurar (Safa, 2022a: 76). Her türlü şiddet fantezisiyle kadın nefretinin iç içe geçtiği romanda reddedilen erkeğin "kadın normalliği"ne dair hükümleri yoğun bir duygulanımla dile getirilir:

> [...] Babam söyler: Eskiden vücuttaki uzuvlardan pek çoğunun adını söylemek ayıpmış: Meme, karın, kalça, bacak, baldır, ayak gibi sözlerden birini ağza almadan evvel, bir "affedersiniz" deyip sesi alçaltmak lazımmış. Şimdi bacağını göstermek ve beğendirmek bile ayıp değil. Senin ipek çorabın içinde bir ruh varsa bunu benim avucum anlar. Onunla başka türlü bir temas ve muhabere vasıtası bilmiyorum. Belki diz kapağının da bir ruhu var. Ruh, ruh... [...] Sen boyadığın ve süslediğin vücudunla bende hangi duyguya hitap ediyorsan ondan cevap alıyorsun. İskarpinin açık penceresi önünde oturan ve seyredilmekten hoşlanan topuğun benden merhamet mi istiyor? Kâinatın sırlarına ait düşünceler mi istiyor? Milli heyecan mı istiyor? Ruh, ruh... Ne istiyor bu dekolte ayak benden? Bugün sokaklarda dizkapağına kadar açılan kadın bacakları hangi budalada Aristo'nun mantığına, Eflatun'un idelerine, Leibniz'in monadına dair fikirler uyandırır? Göğsünüzde zıplattığınız yuvarlaklar Bach'ın *Ave Maria*'sını mı söylüyor, Süleyman Dede'nin mevlidini mi? (Safa, 2022a: 76-77)

Kadın, erkeğin arzularına cevap vermediğinde ya da erkeğe itiraz ettiğinde her iki romanda da salt bedensel alana mahkûm edilir. *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda Selma nezdinde makbul değerlere uymayan ve bedensellikleriyle var olan tüm kadınlar, ruhu ve zihni imleyen değer sisteminin dışında bırakılırlar. Milli heyecan, zihin ve ruhun sınırları ve kapsamı da yine erkek öznelerce; sözgelimi Aristo, Bach, Leibniz, Eflatun tarafından belirlenir. Aynı elverişli denklem

Yalnızız'da da yürürlüğe konur. Samim, kendisinden yirmi yaş küçük, roman sonlarında anlayacağımız haliyle dört yaşındaki hallerine tanık olduğu Meral'i zaptedemedikçe, tamamen kendi arzusuna göre şekillendiremedikçe hınca kapılır. Yine Meral odağında ilk emarelerini gördüğümüz hıncın kapsamı ideallerle ve Samim'in Simeranya ütopyasında belirlediği kadınlık rolleriyle çatışan tüm kadınları içerecek şekilde genişler. Simeranya ütopyasında kadınların giyim kuşamından beslenmelerine dek her şeyini belirlemeyi ve kadınları tek biçimli bir beden rejimine tabi kılmayı hedefleyen Samim, Meral'in dizginleyemediği arzuları, kendi olma mücadelesi karşısında iktidarının sarsıldığını hisseder. Meral'i sürekli teftiş eden, onun kamusal alanda görülme ve tanınma talebinden, bedenselliğinden huzursuz olan Samim, paranoyasını ve Meral'e uyguladığı psikolojik şiddeti Meral'i bekleyen felaket kehanetiyle meşrulaştırmaya çalışır. Meral'in kadınlık rollerinden uzaklaştıkça kendisini bir felakete hazırladığını okura sık sık ihtar eden Samim, adım adım bir projeye yaklaştırdığı, ehlileştirdiği Meral'in kendi iktidarından uzaklaşma teşebbüsleri karşısında hem hayal kırıklığına uğrar hem de retoriğini, ütopik evreninin kurgusunu, duygulanımını ve eylemlerini belirleyen hıncın güdümüne girer:

> [...] Bu kız, Yarabbi, bu kadın, nasıl, bu karı, of, bu mahluk nasıl benim hislerimin tarihine ve içimin en mahrem galerisine, sonunda kovulmak için bile olsa, nasıl, nasıl girebildi? Nasıl, Allah'ım, nasıl, onun hayalinin bile erişemeyeceği mertebelerin, süzülmüş maneviliklerin kızı olmaya doğru götürebileceğimi sandım, çırpındım, çırpındım. Ve nasıl –hayvan!– nasıl –Affet beni, ey aziz içim, affet– nasıl fakat, ruh radarlarının ve sayısız his intikallerinin ince delaletlerine ve hele nasıl bazen en haykıran işaretlerin şakağımdan itercesine ihtarına rağmen, şüphesiz derinden derine anlamadığım, anlar gibi olduğum hâlde, nasıl ve niçin ona düştüm? Boğuluyorum, haykıracağım, dur bak, sakin ol... (Safa, 2022b: 303).

Kadınlık tasarısına uymadığı için Meral'i hedef haline getiren Samim, Meral tarafından kendi iç dünyasının da kirletildiğini düşünür. Kendisini onu ehlileştirebilme gibi bir ideale kaptırdığı için suçlar ve kırılganlığını sayıklamalara varan konuşmalarıyla dışavurur. Samim nezdinde Meral, onun projesine uygun davranmayıp "maneviliklerin kızı" olmayı reddederek sadece kendisini felaketlere açık hale getirmekle kalmamış, Samim'in de kendi ruhuna ihanet etmesine sebep olmuştur. Meral'in failliği, kendi varlığının büyüsüne kapılmış Samim'in eylemliliğini duraksatırken bir yandan da narsisistik erkekliğini açığa çıkarır. Nitekim Tokdoğan'a göre (2018) hınç, narsisizmle yakından ilişkilidir. "Temel örüntüleri kibir ve azamet hissiyatı olan, başarı ve güç fantezileriyle yüklü ve kendiliğin biricikliği ve üstünlüğü inancıyla ortaya çıkan bu ruh halinin beraberinde mütemadi bir hayranlığa ve onanmaya muhtaçlığı getirmesi, esasen kırılgan bir öz benlik algısıyla ilişkilidir. Geçmişte yaşanmış olan bir aşağılanma deneyimi, yenilgi ya da kaybın ardından narsisizm, bir tür savunma güdüsü ola-

rak iş görür" (Tokdoğan, 2018: 246). Karşılık bulmayan tanınma ve onaylanma ihtiyacı, narsisistik kişideki paranoyanın, aşırı hassasiyet ve empati yoksunluğunun da kaynağıdır (Rosenthal ve Pittinsky, 2006; akt. Tokdoğan, 2018). Samim'in Meral'e karşı geliştirdiği aşırı hassasiyet ve paranoya; Meral'in Samim'in ilan ettiği değerlerdense kendi arzularına göre hareket ettiği anlarda yoğunlaşır ve bu duygulanım hem Meral'e yönelik hınç dolu tavrını güdüler hem de Samim'in onanmaya muhtaç narsisistik erkekliğini güçlendiren vektör işlevi görür.

Meral'i istediği gibi terbiye edemediği için Samim, sık sık meşumiyetin aktarıldığını, dolayısıyla Meral'in zamanında kendisinin metresi olan annesinden ötürü namuslu olamayacağını hatırlatır, hem de Meral'in içinde baş edilemez bir "demon" olduğunu, bu demonu Meral'e de kendisinin keşfettirdiğini söyler (Safa, 2022b: 30). Ona göre bu demonla kendi felaketini hazırlayan Meral, diğer kadınlar gibi aşk dışında bir ahlâk tanımamaktadır. İktidarını Meral üzerinde dilediği şekilde tesis edemeyen Samim, bu defa tekil aşk deneyimindeki yenilgisinden yola çıkarak Meral'in itaatsizliğini kadınlara has bir zaafa teşmil eder ve Meral'in erkekliğinde yarattığı kırılganlığı kendi iktidarı önünde engel teşkil eden kadınları değersizleştirerek onarma yoluna gider. Öte yandan Meral'in abisi de romanın ideolojik arka planını ve Samim'in perspektifini onaylayan bir konumdadır. Meral'in abisi ve Samim'in rızasına başvurmadan Paris'e gitme isteği, ona göre namussuzluk göstergesidir. Samim'i Meral için bir şans gören abisi, Samim olmasa onun çoktan "sinema kızı, sokak kızı, Beyoğlu kızı" (Safa, 2022b: 261) olacağını söyler. Dolayısıyla romanın erkek karakterleri nezdinde Meral'in kendi hayatında söz sahibi ve fail olma talebi demonik, namus karşıtı bir aşırılık, zihin ve iradeden yoksun bir kadınlık zaafı olarak telakki edilir.

Peyami Safa'nın her üç romanında da hınç, belirlenen ölçütlere uymayan tüm kadınlara teşmil edilir ve "Kadınlar böyledir" söylemiyle hoş görülmeyen kadınlık durumu evrenselleştirilir. Öte yandan erkeğin iktidarını sekteye uğratan bu kadınlardan vazgeçiş ise bir zaruret halini alır. *Bir Tereddüdün Romanı*'nda muharrir, Vildan'ın kendisiyle görüşme isteğine dahi karşı koyamazken onu yeniden ele geçiremeyeceğini anladığında Vildan'la yaşadığı aşk ve arzu dolu gecenin sabahında evi terk eder. *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda Ferit, Selma'nın kendi arzularına amade olmadığını fark ettiğinde ondan uzaklaşır, yenilgiden kaynaklanan zorunlu vazgeçişini ise iradesinin ve maneviyatının mahsulü gibi sunar. Aynı şekilde *Yalnızız*'da Samim, Meral'i terbiye etme projesi bizzat Meral'in failliği ve iradesiyle rafa kaldırıldığında Meral'den vazgeçmek zorunda kalır. Hınç mekanizmasının ilk ayağını oluşturan ve romanlarda ortaklaşan bu zorunlu vazgeçiş deneyimi, her bir romanda kadınlara yönelik nefret ve kanaatle ideolojik bir kararlılığın neticesi olarak sunulur. Nietzsche'nin hınç grameri burada karşıtlaştırma ve dışsallaştırma stratejileri üzerinden çalışır. Zayıfın güçlü, kölenin efendi karşısında inşa ettiği değerler dünyası, "dışardakiyle, ötekiyle, farklıyla mukayese ya da karşıtlıktan ileri gelir" (Newman, 2022: 121). Dola-

yısıyla kendi değerler sistemini oluşturmak için sürekli karşıtına ihtiyaç duyan hınç insanı, en nihayetinde kendi karşıtını yaratır: "Bu tepkisel duruş, bir şeye karşıt olmayan hiçbir şeyi tanımlayamama hali, *ressentiment* tavrıdır. Zayıflar kendilerini 'iyi' diye tanımlamak için dışsal düşmanın varlığına ihtiyaç duyarlar. Böylece köle efendiden 'hayali öcünü' almış olur, zira karşı çıkacak efendinin varlığı olmadan edimde bulunamaz" (Newman, 2022: 122).

Peyami Safa romanlarında iktidarı elinde tutan erkeğin yasasına, "normalliğin" hükümranlığına boyun eğmeyen kadınları düşman öteki ilan ederek öç almaya çalışan erkek karakterler, etkin bir dönüşümden mahrum oldukları için kendileri olmaktan ve arzularından vazgeçmeyen, iktidar düzeneklerine tabi olmayan kadınlardan ve onları hizaya getirme arzularından vazgeçmeye mecbur kalırlar. Her daim karşıtına ve onu inşa edeceği, dışsallaştıracağı bir dünyaya ihtiyaç duyan, failliği tamamen tepkiselliğe bağlı erkek karakterler hınç mekanizmasının ikinci ayağında, arzu alanından zorunlu vazgeçişlerini bir erdem olarak sunmaya çalışırlar.

Başkalaşan kadınlar, unutkan erkekler

Peyami Safa romanlarında arzu alanından vazgeçmek zorunda kalan erkeklerin, bu mecburiyeti kendi tercihleri olarak sunma ve kendilerini aldatma eğilimleri dikkate değerdir. Her üç romanda da erkek karakterler, kadınlarla ilgili tekil deneyimleri üzerinden kadınlık idealini nasıl evrenselleştirerek belirliyorlarsa, mecburi vazgeçişlerini de hidayet tasarısı olarak epikleştirme eğiliminde birleşirler. Arzu alanında yaşadıkları krizi değer alanına tahvil eden, bu sayede arzuladıkları kadınlardan vazgeçişlerini yozlaşmış, muzır bir dünyadan halis değerler dünyasına geçiş olarak sunan erkek karakterler, ani bir hidayet deneyimi yaşarlar ya da maddi, kısıtlı bir dünyadan metafizik, spritüal dünyaya geçiş yaparlar. Sözgelimi *Bir Tereddüdün Romanı*'nda Vildan'dan vazgeçip idealize ettiği Mualla'nın değerler dünyasına adım atan muharrir karakter, daha bir gün öncesinde eğlendiği arkadaşlarından, onların sefahat âlemlerinden tiksintiyle bahseder. Hepsine, bilhassa o mecliste bulunan kadınlara acıyarak bakan muharrir, vazettiği yeni dünya değerleri üzerinden onların akıbetine dair kehanetlerde bulunur. Yüzünü evlenme ihtimaline çevirir çevirmez içinde "yeni bir benliğin" doğduğunu (Safa, 1999: 190) söyler, Vildan'la yaşadığı arzu gecesinden sonra güneşin ilk ışıklarıyla bütün mazisini ve Vildan'ı arkada bırakıp huzurla sokağa adım atar. *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda da benzer bir inkâr ve hidayet örüntüsüyle karşılaşılır. Romanın materyalist ve hedonist karakteri Ferit, tanıştığı bir ihtiyarın ona sıkıldığında "Allah de!" (Safa, 2022a: 56) tavsiyesine uyarak ani bir dönüşüm yaşar ve kendini tam da Selma karşısında yenilmiş hissettiği, onun tarafından reddedildiği, ahlâken hor görüldüğü anda metafizik bir evrenin içinde bulur. Bu evrene adım atmasıyla geçmişini silip atan, bu manevi

âleme geçişin kendisine bahşedilmiş bir imtiyaz olduğuna kanaat getiren Ferit, artık ebediyeti Selma'nın "bacaklarında değil gözlerinde" ve ruhunda aradığını, şimdi "bambaşka bir adam" olduğunu söyler (136). *Yalnızız*'daysa Samim, doğrudan bir hidayet deneyimi yaşamasa da kurduğu ütopik dünyayla mevcut maddi gerçekliğin dışına çıkacağı bir alan yaratır kendine. Bu dünyanın kural ve norm belirleyicisi Samim, fiziksel dünyada aksayan, hoşuna gitmeyen şeylerin karşısına ütopyasını koyar. Eylem ve sorumluluk alanından uzaklaşmak için en sonunda bir sığınağa dönüşür kurduğu ütopik evren. Geçmişini, bugününü ve bugüne ait meselelerini ideal dünya tasarısıyla bertaraf eden, kendini ve ütopyasındaki erkekleri zihinle, manevi değerlerle özdeşleştiren Samim'in geçmişiyle kurduğu ilişki de diğer erkek karakterlerle benzerdir. Samim hem annesiyle aşk yaşadığı hem de dört yaşındaki hallerine tanık olduğu ve bir anlamda otoritesini kullanarak elde ettiği Meral'le aşk yaşamış olsa da aşk ve arzu ekseninde kendi geçmişini, failliğini gündeme getirmez. Burada erkek karakterlerle kadın karakterlerin geçmişine yönelik dikkate değer bir kontrastla da karşılaşılır. Kadınların geçmişini her detayıyla hatırlayan, hatta onların dışında ailelerin geçmişini sıklıkla gündeme getiren ve bunun üzerinden arzu duydukları kadınları yaftalayan erkekler kendi geçmişleri ya da halihazırdaki vaziyetleri söz konusu olduğunda unutkanlıkla malul oldukları gibi kimi zaman okurun kendilerine dair belleğini dahi manipüle edebilecek inkârcı bir söylemi benimserler. Nitekim erkek karakterlerin kendi hidayet anlatılarını kurma ve geçmişlerini unutma/unutturma konusunda bu denli iştiyaklıyken kadınları başkalaşımla, sürekli kılıktan kılığa girmekle itham etmeleri de hınca dayalı bu reaksiyoner ve inkârcı tavrın ürünüdür.

Yücekurt Ünlü (2023) "Beden ve Semptom: Peyami Safa'nın Romanlarında Hastalık" başlıklı doktora tezinde Safa'nın romanlarındaki başkalaşım izleğinden söz eder ve Safa romanlarında hem fiziksel hem zihinsel dönüşüme uğrayan kadın karakterlerin yeni bir kimlik inşa etme süreçlerinin bir tehdit olarak algılandığını vurgular. Nitekim Parla da (2011) *Türk Romanında Yazar ve Başkalaşım* çalışmasında başkalaşımı "denetlenmemiş değişim" olarak tanımlar ve başkalaşımın "ideolojik sınır" tanımayan, her şeyi göze alan, "gözü kara", ele avuca gelmez niteliğine vurgu yapar: "Denetlenmemiş değişimde korku, heyecan, kaos, bitiş, başlangıç, umut, yaratı vardır" (Parla, 2011: 13). Peyami Safa'nın romanlarında erkeklerin ani hidayet deneyimlerinin karşısına kadınların denetlenemez, arzularla şekil alan başkalaşım deneyimlerinin konması, romanlarda değişim ve başkalaşıma atfedilen olumsuz anlam yükünden kaynaklanır. Erkek karakterlerin muzır geçmişleri ani ve "zaruri" değişimleriyle ve epik dönüşüm/hidayet anlatısıyla unutturulurken kadınların "muzır" geçmişi sürekli hatırlatılır. Aynı şekilde kadın karakterlerin değişimleri, dönüşümleri de kaypaklık ve yozlaşmayla denk tutulur ve başkalaşımın içerdiği olumsuz anlamlarla hıncı sürekli yeniden üreten kaynaklardan biri haline getirilir.

Nietzsche (2004), hınç insanının hınç nesnesi söz konusu olduğunda unutma yeteneğinin oldukça zayıf olduğundan söz eder. Arzulayıp istemsizce çekildiği hınç nesnesine karşı incinmişliğini sürekli hatırlayarak yeniden üreten hınç insanı, geçmiş deneyim ve duyuşunu şimdide kendisine dahil edip genişleme kapasitesinden mahrumdur. "İktidarsız hased"iyle hınç nesnesine dair her şeyi kayıt altına alan hınç insanı, ulaşamadığı şeyleri karalamaya, yarattığı "değer aldatmacası"yla bilinç düzeyinde değerleri tersine çevirmeye çalışır (Ure, 2022: 37). Peyami Safa romanlarında bu değer aldatmacası, erkek karakterlerin hınç mekanizmasıyla uyumlu çalışan bellekleri aracılığıyla inşa edilir. Romanlardaki erkek karakterler kendi geçmişlerini Foucault'nun resmî tarih için başvurduğu ifadelerle "meşruiyet" ve "mecburiyet" alanı olarak kurarlar (akt. Özmakas, 2019); kendilerine ait "melun" unsurları gözden kaçırarak, unutturmaya çalışarak şimdideki eylemlerini meşrulaştırırlar. Kendileri söz konusu olduğunda ayıklayıcı bir kişisel tarih inşa eden erkekler, kadınların "zelil" geçmişlerini sürekli hatırda tutarak, bu geçmişi okura da hatırlatarak kadınlara duydukları hıncı pekiştirirler. Onlara aşk ve arzu denkleminde yenilmiş hissettiren kadınları kötü bir geçmişe ve o geçmişten ötürü kötü bir talihe mahkûm ederlerken kendilerini ve mecburi vazgeçişlerini bir erdem gibi sunarlar. Kadın ve erkekler söz konusu olduğunda belleğin nasıl asimetrik biçimde işletildiğini romanlardaki "irsiyet" vurgusu üzerinden de çıkarsamak mümkündür. Kadınların ne yaparlarsa yapsınlar ailelerinden (bilhassa annelerinden) devraldıkları "meşum miras"ı değiştiremeyecekleri romanlarda sıklıkla vurgulanır. *Bir Tereddüdün Romanı*'nda Vildan'ın esasen Suriyeli bir Hıristiyan olduğunu söylemesiyle muharririn onunla ilgili tespitleri desteklenmiş olur. Müslüman, dolayısıyla âri ve saf olmayan kadın, meçhul olduğu nispette tehlikeli ve muzır görülür. Asıl adının Anjel olduğunu öğrenmesine rağmen Anjel demek sinirlerine dokunduğu için Vildan demeye devam edeceğini söyleyen muharrir, ona histeri teşhisi koyar. Vildan'ın ifadesiyle "Münevver bir Türk ve Müslüman erkeği gibi" (Safa, 1999: 171) konuşan muharrir, muhatabını hiç tanımamış olmanın, ondaki meçhullüğü asla gideremeyecek, dolayısıyla ona tamamıyla nüfuz edemeyecek olmanın hıncını duyar. Onun için "hüviyeti meçhul" bu kadın, bir "sır külçesi"nden ibarettir (193). *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda da Müslüman ve Türk olmayan kadın, Ferit nezdinde bir tehdit unsurudur. Selma'nın dönme bir ailenin kızı olduğunu, annesi Belkıs'ın aşk maceraları yaşadığını bilen Ferit, arzu ettiği itaatkâr tavrı göremeyince Selma'nın da annesi Belkıs gibi histerik olduğuna hükmeder:

> [...] Ferit, bu uzun, bu çevik ve sıhhatli bacakların, bu sıcak arzularla kıvrılan belin, bu tabiatla hoş geçinen ve onun her çeşit iştahıyla dolu, dirilik ve güzellik, nesi varsa bütün lütuflarına kavuşmuş vücudun üstünde, bu kadar ahmakça santimantal bir başın ne aradığını düşündü. Bir kerecik öpülmekten ağlayan kızların devri bu devir, şehir bu şehir, semt bu semt, ailesi bu aile, çevresi bu çevre, terbiyesi bu terbiye, vücudu bu vücut, yürüyüşü bu yürüyüş olamazdı. *Hystêrique* anası Belkıs'ın yumurtalarından

> bu kıza geçen mizaç, şehvetinden tecrit edilmiş, içi boş ve ıslak bir melankoli miydi? Ne anlaşılmaz bir kromozom oyunu! Selma, anasının ismi arkasında koşan sayısız hafiflik efsanelerinin ayıbına varis olmamak için, yaratılışının zıddına bir ahlak destanının kahramanı mı olmak istiyor, bunun için mi kendini yiyordu? (Safa, 2022a: 78-79)

Ferit, kendisi söz konusu olduğunda cinsel açlığının, saldırganlığının babasından gelen kalıtımsal özelliklerden kaynaklandığını söylemesine rağmen yaşadığı hidayet deneyimiyle tamamen değiştiğine, hem babasından hem de züppelikten kurtulduğuna kanaat getirir (Safa, 2022). Kendisinin dönüşüm potansiyeline, dirayetine atıf yaparken Selma'yı ise genetik mirasına mahkûm eder ve histeri teşhisiyle onda gördüğü marazı kalıtsallaştırır. *Yalnızız*'da da sık sık Meral'in annesinden devraldığı "meşum irsiyet"e atıf yapılır (Safa, 2022b, 31). Samim her kuşatma teşebbüsü akim kaldığında, Meral tarafından bozguna uğratıldığında Meral'i annesi Necile'ye benzetir. Annesiyle yaşadığı aşkta da zaman zaman hezimete uğrayan, Necile'ye duyduğu hıncı Meral'e yönlendiren Samim, Meral'in de annesi gibi histerik olduğunu söyler. Meral'in ailesinin dönme olmasının yanı sıra babasının da kim olduğu kesin değildir. Romanda sıklıkla gündeme getirilen Meral'in soyağacındaki bu belirsizlik ve karmaşa, halis Türk ve Müslüman kimliğine sahip olmaması, annesinin arzu ve aşk hayatı, Samim nezdinde Meral'i değersiz kılan determinist çerçeveyi de haklı çıkarır. Kadınlar kendi ya da ailelerinin geçmişi sebebiyle değersizleştirilirlerken bir yandan da bu geçmişten ötürü kadınların kötü bir talihe mahkûm oldukları, kadiri mutlak yazgıdan kaçınamayacakları vurgulanır. Erkek karakterlerde gitgide daha yoğun ve tepkisel biçimde açığa çıkmaya başlayan hınca ise bu defa kadınlarla ilgili felaket söylemi refakat eder.

Granitten yazgı: Felakete mahkûm kadınlar

Peyami Safa romanlarında erkek karakterler, ahlâki açıdan onaylamadıkları kadınlarla ilgili hiç bitmeyen facia beklentisi içindedirler. *Bir Tereddüdün Romanı*'nda muharrir, Vildan gibi onlarca insan tanıdığından, hepsinin de Avrupa'da kendilerini bekleyen berbat sona adım adım yaklaştıklarına tanık olduğundan dem vurur. Muharrir, Vildan'ın da eylemleriyle kendisi için bir felaketi hazırladığından, onun hazin sonunun kendisini de etkileyeceğinden emindir (Safa, 1999). *Yalnızız*'da ise felaket vurgusu çok daha şiddetlidir. Samim, romanın daha başlarında Meral'in "yarınki felaketini hazırlayan karanlık istikametin hareket noktaları"nı (Safa, 2022b: 29) gördüğünü söyler. Meral'in de en nihayetinde annesi gibi içindeki demona teslim olacağından emindir: "Ne kadar, ne kadar annesi. Meşum bir irsiyet onda devam ediyor. Koketriyi öldüremeyen bir aşkın kifayetsizliği anasını harap etti, kızını da bitirecek. Benim burnum büyük felaketlerin kokusunu alır" (31).

Meral'in "koketri"liğinden, yani beğenilme merakından ötürü perişan olacağına dair kehanetlerde bulunan Samim'e göre annesinin kızı olduğu için Meral'in felaketle burun buruna gelmek dışında bir şansı yoktur. Meral ne zaman Samim'den habersiz bir şey yapmaya kalkışsa, sözgelimi ondan habersiz dışarı çıksa Samim, Meral'i bekleyen felaketin adım adım yaklaştığını haber verir. Otoritesini felaket söylemiyle tahkim etmeye çalışan Samim, Meral'e histeri teşhisi koyduğu gibi felaketi "psychodrame" teşhisiyle psikolojikleştirerek Meral için kaçınılmaz, bilimsel ve evrensel bir yazgıya dönüştürür:

> [...] Meral, saklama, bir felakete doğru gidiyorsun. Şimdi, "psychodrame" dedikleri bir ruh felaketi, ölüme kadar gidebilecek bütün neticeleriyle seni bekliyor. Saklama. Anlarım. [...] (Safa, 2022b: 236).
> [...]
> – Çünkü senin tanıdıkların arasında hiç kimse, benim kadar, bu cemiyetin meselelerini benimsemiyor. Çünkü hiç kimse benim kadar, seni bekleyen felaketin sezgisine mâlik değil; çünkü hiç kimse benim kadar seni kendiyle karıştırmıyor; ve hiç kimse senin kadar benim içimin aydınlığında körleşmiyor (Safa, 2022b: 237).

Narsisistik erkekliğin biçimlendirdiği felaket söylemi, Samim'in değerler dünyasına göre inşa ettiği ütopya fikriyle doğrudan bağlantılıdır. Meral'i kendi varlığında eriterek ona hükmetmeye çalışan, bu sayede ütopyasındaki kadınlık tahayyülüne uygun hale getirmeye çalışan ancak kendisine tabi olmadığı için Meral'in felaketi hak ettiğini düşünen Samim, roman sonunda Meral'i ve annesini bekleyen faciaya okuru hazırlamaya başlar. Samim'in kehaneti, intikam dolu bir beklenti içerir. Meral hürriyet mücadelesi verdiği için kendisine, dolayısıyla ahlâki değerlere itiraz etmiştir. Bu sebeple hem Meral hem de ahlâki kriterlere uygun bir hayat yaşamayan Meral'in annesi, Samim'in onlar için tahayyül ettiği faciadan kaçınamazlar.

Romanın son bölümü Nietzsche'nin *Trajedinin Doğumu* metninden uzun bir alıntıyla başlar. Daha önce fikirlerini evrenselleştirmek için psikoloji biliminden faydalanan Samim, burada da Meral'in haz peşinde koşarak kendi trajedisini hazırladığını vurgulamak için Nietzsche'nin felsefesine atıf yapar. "Haz ve keder bolluğunun ortasındaki ulvi coşkunluğun içinde" saltanat süren "trajedi" Meral gibi kadınlar için mukadderdir (Safa, 2022b: 378). Samim, Nietzsche'nin öldüğü gün kendisinin doğduğuna atıf yapar ve her ne kadar Allahsız ve nihilist olsa da düşünceleriyle mistik düşüncenin tazelenmesini mümkün kılan Nietzsche'ye benzetir kendisini. Vaaz verir gibi durmaksızın fikirlerini sıraladığı esnada Samim'in telepatik biçimde burnuna gelen yanık kokusu yaklaşan felaketi haber verir. Evden hem abisinin hem Samim'in "ahlâk bey, namus bey, cemiyet bey" (373) diye nitelediği erkeklerin iktidarından kaçmaya çalışırken abisine yakalanan Meral, kapatıldığı odada sigarasını yakarken odaya dökülen ispirto sebebiyle alev alarak can verir. Samim, beklediği felaket ânının geldiğini

duyduğu kokudan anlar ve soğukkanlılıkla "bahtsız insan namına" (295) hiçbir şeyin kendisini avutamayacağını, artık oturup Simeranya ütopyasını kâğıda dökmenin zamanının geldiğini söyler. Meral'in trajedisi Samim'in kendi fikirlerinin ve projesinin sahihliğine, sağlamlığına yönelik inancını daha da güçlendirir. Aldığı haberi Meral'in annesi Necile'ye vermek üzere evine giden Samim, Necile'nin odasına girdiğinde şehvet kokusu duyar. Bir süre sonra Necile'nin yatağında ölmüş vaziyette yattığını görmesine rağmen ona duyduğu şehvetten, onu kucaklama arzusunun şiddetinden söz eder. Gerçekleştiği zaman trajedinin bile ne denli "sade" olduğuna dair sakin bir biçimde akıl yürütür (406). Her iki kadının ölümüne dair üzüntü yaşamadığı gibi kadının ölü bedeninden duyduğu şehvet, ahlâki çerçevenin dışına çıkan kadınların burun buruna kaldıkları trajik sonun onda yarattığı hazzı görünürleştirir. Kendisini arzu denkleminde yenilgiye uğratan her iki kadının da faciayla sona eren hayatları, Samim'in haklılığını, ideolojik konumunun doğruluğunu da teyit eder. Roman boyunca her iki kadın karakteri meşum irsiyetlerine hapseden, onları bekleyen felaketten okuru haberdar eden Samim hem haklı çıkmanın hem de kendisine güçsüz hissettiren her iki kadından kader eliyle öç almanın hazzını yaşar. Dolayısıyla roman sonu, romanda yürütülen cinsiyet ideolojisini tahkim ettiği gibi roman kurgusunu belirleyen hıncın politik içeriğini de deşifre eder.

Sonuç

Nietzsche (2004) hınçla intikam arzusu arasındaki bağa atıf yaparken aşkın değerler öğretisinin tamamı olarak baktığı ahlâkı "tehlikelerin tehlikesi" olarak tanımlar (6). Ahlâk, "duygu ve idealler arkasına saklanmış bir intikamın, kendi amaçlarını *ruh*, *özgür irade*, *sevgi* ve *merhamet* gibi yüceltim unsurlarının arkasına gizleyen pusuya yatmış bir hıncın (*ressentiment*) ürünü ve stratejisi", "hıncın kötücüllüğünü gizlemeye muktedir soylu bir maske"dir (akt. Özcan, 2022). *Yalnızız*'daki hınç mekanizmasına bakıldığında Meral ve annesi için tayin edilen sonun romanın ahlâki değerler ve hakikatlerle belirlenmiş cinsiyet ideolojisinden ayrı düşünülemeyeceği aşikârdır. Ahlâki değerlere karşıt konumlandırılan kadın karakterler, intikam ve cezalandırma stratejileriyle hazırlanan bir sona mahkûm edilirler. Samim'in tüm bu felaket deneyimlerine rağmen herhangi bir şok yaşamadan Simeranya projesini hayata geçirmek için iştiyak duyması, romanda bireysel deneyim üzerinden yaratılmaya çalışılan kolektiviteye de işaret eder. Değer aldatmacasıyla ve olumsuzluğu karşı tarafa mâl etme stratejisiyle kurulan "sen kötüsün, öyleyse ben iyiyim" denklemi (Özcan, 2022: 60) *Yalnızız*'da vurgulu bir şekilde "biz iyiyiz, demek ki onlar kötü" karşıtlığına evrilir. "Onlar"ın kapsamı aşırılıklarla malul kadınlardan, yerli ve milli olmayan, hüviyeti ve nesebi meçhul kadınlara doğru genişlerken erkeklik kaygılarıyla ulusal kaygıların iç içe geçtiği çerçeve; Türklük, millilik, vazedilen değerlere bağlılık da "biz"in

sınırlarını, kapsamını belirler. Romanlarda gitgide yükselen hınç, *Yalnızız*'ın otoriter sonuyla çok daha intikam dolu bir düzeye erişir. Erkek karakterler adeta bir kimliğe dönüştürdükleri hınçla kendi duyuş ve duygulanım kapasitelerini tamamen işlemez hale getirirlerken kadınların değişen duygu durumlarını, ihtiyaçlarını, kendi bedenlerine yönelen dikkatlerini de hınç güdümünde benimsedikleri değerlere yönelik bir taarruz olarak algılarlar. Meçhul kimlik ve hüviyetin yanı sıra başkalaşan, arzu ve ihtiyaçları değişen kadınlara yönelik hınç erkeklik, iktidar istenci ve millilik kaygısının iç içe geçtiği bir zeminde pekişir. Ulusal sınırları aşan kimlikler, melezlik, dönmelik erkekler için olduğu kadar cemiyet için de tehdit olarak görülür. Antagonizmayı pekiştiren, üçüncü ihtimali devre dışı bırakan hınç mekanizmasıyla romanlarda ötekileştirilen, dışsallaştırılan kadınlar üzerinden bir toplumsal taban yaratma idealinin de mevcut olduğu görülür. Nitekim söz konusu felaketler Samim'in fikirlerini doğrularken Simeranya'yı ütopya statüsünden çıkıp hemen hayata geçirilecek bir projeye dönüştürür. Ahlâki açıdan zelil ve değersiz görünene karşı durup müşterek değerleri benimseyen "hayali cemaat" yaratma arzusuna duygulanımda ortaklaşan "hissi bir cemaat" yaratma arzusu eşlik eder (Tokdoğan, 2018: 44). Narsisistik erkeklikle "millî narsisizm"i iç içe geçiren hınç mekanizması (249), denetlenemez olana yönelik yoğun duygulanımı açığa çıkarır. Denetleyip dönüştürülmek istenen kadın özneler, alaşımlı kimlikler ve başkalaşan öznellikleriyle var oldukça bir yandan beden üzerinden işleyen siyaset, bir yandan erkeklikle iç içe geçen milliyetçi idealler için tehdit haline gelirler. Her üç romanda da erkeklik rolleriyle ulus idealleri, ulusal yaralarla iktidarsız erkeklik iç içe geçerken arzu ettikleri aşırı Batılılaşmış kadınlar karşısında mağlubiyete uğrayan erkek karakterler, ontolojik ve kolektif bir nitelik kazanan hınç duygusu etrafında toplanırlar. Romanları ortak bir ideolojide buluşturan bu duygulanım, hınç aracılığıyla ortaya konan duygu siyasetinin Peyami Safa romanlarında ürettiği cinsiyet ideolojisini sunmasının yanı sıra, bu ortaklığın tesadüfi olmadığını da gösterir.

KAYNAKÇA

Ahmed, S. (2015) *Duyguların Kültürel Politikası*, Komut, S. (çev.), Sel, İstanbul.

Akgül, A. (2014) *Anlamın Sesi: Yahya Kemal Beyatlı'nın Şiir Estetiği*, Dergâh, İstanbul.

Altuğ, F. (2021) "Tereddütten Karara: Peyami Safa'nın *Bir Tereddüdün Romanı*'nı Konumlandırmak", *K24*, 23 Eylül, https://t24.com.tr/k24/yazi/tereddutten-karara-peyami-safa-nin-bir-tereddudun-romani-ni-konumlandirmak,3373.

Berktay, F. (2006) "Yeni Kimlik Arayışı, Eski Cinsel Düalizm: Peyami Safa'nın Romanlarında Toplumsal Cinsiyet", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 9: 77-91, https://dergipark.org.tr/tr/pub/iukad/issue/728/7863.

Doğan, İ.E. (2022) "Nietzsche, Hınç ve Tinsel Yazgı", *Cogito*, 107: 8-19.

Foucault, M. (2014) *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, Ergüden, I. ve Akhınay, O. (çev.), Ayrıntı, İstanbul.

Gürbilek, N. (2016) *Kör Ayna, Kayıp Şark*, Metis, İstanbul.

Newman, S. (2022) "Hınç Siyaseti ve Gönüllü Kölelik Sorunu", *Cogito*, 107: 121-139.

Nietzsche, F. (2004) *Ahlakın Soykütüğü*, Alangoya, Z. (çev.), Kabalcı, İstanbul.

Özcan, H.D. (2022) "Hıncın Tarihi: Nietzsche İsa'ya Karşı", *Cogito*, 107: 49-74.

Özmakas, U. (2019) *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*, İletişim, İstanbul.

Parla, J. (2015) *Türk Romanında Yazar ve Başkalaşım*, İletişim, İstanbul.

Safa, P. (1999) *Bir Tereddüdün Romanı*, Ötüken, İstanbul.

Safa, P. (2022a) *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*, Ötüken, İstanbul.

Safa, P. (2022b) *Yalnızız*, Ötüken, İstanbul.

Tokdoğan, N. (2018) *Yeni Osmanlıcılık: Hınç, Nostalji, Narsisizm*, İletişim, İstanbul.

Ure, Micheal (2022) "Hınç/*Ressentiment*", *Cogito*, 107: 19-49.

Yücekurt Ünlü, Ş.S. (2023) *Beden ve Semptom: Peyami Safa Romanlarında Hastalık*, Yayımlanmamış doktora tezi, Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul.

1950'lerin İstanbul'unda seçkin ve alternatif bir Cumhuriyet çocuğu: Sâmiha Ayverdi'nin *Sinan'ın Günlüğü* eserinde rehberlik, mesuliyet ve metanet

*Ahmed Nuri**

Özet: Sâmiha Ayverdi'nin, torunu Sinan Uluant için 1953 ile 1961 yılları arasında tuttuğu günlük notlarından oluşan *Sinan'ın Günlüğü*, kişisel tarihle Türkiye'nin sosyokültürel ve siyasal tarihinin iç içe geçtiği bir metindir. Bu kitap görsel, tarihsel ve kişisel içeriğiyle 1950'lere dair seçkin bir çocuk ve çocukluk portresi olarak da görülebilir. Dolayısıyla, *Sinan'ın Günlüğü* torunu Sinan'ın çocukluğu özelinde, 1950'lerde çocuk olmaya ve çocukluk deneyimine dair yetkin bir yazar ve entelektüelin tanıklığıyla harmanlanmış, Ayverdi'nin kısmen otobiyografik bir eseri olarak da değerlendirilebilir. Bu makale, Ayverdi'nin *Sinan'ın Günlüğü* kitabını, İstanbul'da seçkin bir ailede oldukça nezih ve entelektüel bir çevrede yetişen torununa dair gözlemleriyle birlikte, Ayverdi'nin çocuk, çocukluk ve çocuk eğitimi hakkındaki düşünce ve söylemlerini 1950'ler Türkiye'sinin bağlamı ve Ayverdi'nin Cumhuriyet değerleriyle çetrefilli ilişkisi çerçevesinde incelemektedir. Ayrıca bu makale, Ayverdi'nin dünya görüşü, Türklük, İslâm ve 27 Mayıs Darbesi gibi mevzuları, Sinan'ın çocukluğu ve yetiştiği sosyokültürel ortam üzerinden tartışmaktadır.

Anahtar sözcükler: Sâmiha Ayverdi, *Sinan'ın Günlüğü*, Türk modernitesi, çocukluk, İslâm.

"Çocukluk şiirdir; çocuk da şair."[1]

Sâmiha Ayverdi'nin, torunu Sinan (Uluant) için 1953 ile 1961 yılları arasında tuttuğu günlük notlarından oluşan *Sinan'ın Günlüğü*, kişisel tarihle Türkiye'nin sosyokültürel, hatta siyasal tarihinin kesiştiği bir metindir. Bu metin, yayımlanmak amacıyla yazılmış olmamasına rağmen, Türkiye'deki kültürel çalışmalarda büyük ölçüde göz ardı edilen 1950'li yıllara, o dönemin İstanbul'undaki günlük

(*) Dr., Doktora Sonrası Araştırmacı, *Center for Advanced Study Sofia*. ORCID: 0000-0001-8684-1078. Bu makaleyi yorum ve önerileriyle daha nitelikli kılan Meryem Selva İnce, İlker Aytürk ve Gökçe Özder'e çok teşekkür ederim.

hayata ve seçkin bir ailenin yaşamına dair önemli bilgiler barındırmaktadır.[2] Günlük, bir yandan da çocukluk, çocuğun eğitimi, mutluluk ve din gibi meselelere dair Ayverdi'nin fikir ve söylemlerini içermektedir. Ayverdi, kendine özgü üslubuyla torunu Sinan ile yaşadıklarını, bu vesileyle çocuklukla ilgili gözlem ve deneyimlerini ve tüm bunlardan teşekkül eden düşüncelerini günlük notlar olarak kaydetmiştir. Dolayısıyla, *Sinan'ın Günlüğü*, özellikle torunu Sinan'ın çocukluğuna ve 1950'lerde çocuk olmaya ve çocukluk deneyimine dair yetkin bir yazar ve entelektüelin tanıklığıyla harmanlanmış Ayverdi'nin bir tür otobiyografik metni olarak da değerlendirilebilir.

Ayverdi'nin külliyatına bakıldığında, otobiyografi, hatırat, mektup ve bu edebî türlerin çeşitli özelliklerini de taşıyan pek çok deneme ve düşünce yazılarından oluşan kitaplarının olduğu görülür.[3] Ancak bir anlatı türü olarak *Sinan'ın Günlüğü*, Ayverdi'nin yayımlanmış ilk günlüğüdür. Çoğunlukla torunu Sinan'a dair anıları içermekte olup ilk kez 2015 yılında neşredilmiştir.[4] *Sinan'ın Günlüğü*'nün çeşitli aile fotoğrafları ve Sinan'a dair belgelerle zenginleştirilmiş görsel bir malzemeyle birlikte yayımlanması, bu kitabı farklı bağlam ve bakış açılarıyla ele alma imkânı da tanımaktadır. Böyle bir imkân dahilinde, bu makale, İstanbul'da seçkin bir ailede oldukça nezih ve entelektüel bir çevrede yetişen Sinan'a dair gözlemleriyle birlikte, Ayverdi'nin çocuk, çocukluk ve çocuk eğitimi hakkındaki düşünce ve söylemlerini 1950'ler Türkiye'sinin bağlamı ve Ayverdi'nin Cumhuriyet (değerleri) ile ilişkisi çerçevesinde incelemektedir.

1950'lerde Türkiye, Sâmiha Ayverdi ve *Sinan'ın Günlüğü*

Sinan'ın Günlüğü'nün takdim yazısında Sinan Uluant, Ayverdi'nin günlük notlarını üç ayrı deftere kaydettiğini belirtir. İlk iki defter 1951 ve 1952 yıllarına ait banka ajandalarıdır. Dolmakalemle tutulmuş son defterse 1 Şubat 1953 tarihinden 10 Kasım 1961'e kadar uzun bir süreci kapsayan notlardan oluşmaktadır. *Sinan'ın Günlüğü*, sadece bu son ve diğer ikisine göre de epey kalın olan defterin basımıdır (Uluant, 2019: 5). Yine Uluant'ın (2019: 5) belirttiği kadarıyla, 1951 yılına ait notları içeren ilk defter, 1977'de evlerine giren bir hırsız tarafından çalınmıştır. Dolayısıyla bu defter kayıptır. Ancak ikinci deftere dair Uluant herhangi bir açıklama yapmaz ve neden bu defterin *Sinan'ın Günlüğü*'nde yer almadığını izah etmez.

Kitabın başlığı, her ne kadar *Sinan'ın Günlüğü* olsa da Ayverdi'nin 1951'de doğan torunu Sinan için tutmaya başladığı kendi günlüğüdür esasında. Arşiv

2 Ayverdi'nin torunu Sinan Uluant tarafından bizzat hazırlanan bu metin, kitap olarak ilk kez 2015 yılında Kubbealtı Neşriyatı tarafından yayımlanmıştır.

3 Ayverdi'nin otobiyografi ve hatırat türlerine dair üretkenliğine dair bkz. Aksoy (2009: 104-122).

4 Bu makalede yer alan tüm alıntılar, bu kitabın ikinci baskısındandır (Ayverdi, 2019). Alıntılarda

niteliğinde zengin bir görsel malzeme içeren ve şık bir tasarımı olan bu kitabın üç ana katmandan oluştuğunu ileri sürmek mümkündür. Birinci katman, kitabın büyük bir bölümünü oluşturan Ayverdi'nin düzensiz aralıklarla kaydettiği gözlem ve deneyimleriyle birlikte, tüm bunlardan sızan düşünce ve yargılarıdır. Bu katmana, Nezihe Araz'ın ve Sinan'ın dadısının (Dâgdu) yazdığı bazı notlar da dahildir; fakat bu notlar sayıca az ve kısadır.[5] İkinci katman, esas günlüğün bazı sayfalarının, çoğunlukla Sâmiha Ayverdi ve Sinan'ın yer aldığı muhtelif aile fertleri ve yakınlarının fotoğraflarıyla birtakım şahsi belgelerden oluşan görsel malzemedir.[6] Üçüncü katman ise, kitabın neşri dolayısıyla, bu fotoğrafların altına doğrudan Uluant tarafından yazılan açıklamalar ve bilgilendirme maksatlı dipnotlardır. Kitaptaki tüm açıklama ve dipnotları, Uluant kendi ağzından, birinci tekil kişi olarak yazmıştır. Böylelikle Ayverdi'nin günlük notları, Uluant'ın açıklamalarıyla hemhâl olmakta, o döneme ve seçkin bir İstanbul ailesine dair zengin bir görsel içerikle okura sunulmaktadır. Böylece bu metne Sinan Uluant tarafından da otobiyografik bir katman eklenerek kitap, bir tür *palimpseste* dönüşmektedir. Dolayısıyla *Sinan'ın Günlüğü* görsel, sosyokültürel, tarihsel ve kişisel içeriğiyle 1950'lere dair bir çocuk ve çocukluk portresi olarak da görülebilir.

Nitekim, *Sinan'ın Günlüğü*'nde çocuk olarak Sinan, bir yandan bu günlüğün yazılma gerekçesi ve metnin esas öznesiyken, öte yandan günlük Ayverdi tarafından tutulduğu için aynı zamanda metnin nesnesidir. Bu bakımdan, 1950'lilerin İstanbul'unda seçkin bir ailede yetişen bir çocuğun –çok kısıtlı da olsa– kendi failliği etrafında, Ayverdi'nin farklı meselelere dair pek çok düşünce ve söylemini de içermektedir. Çocuk olmanın ve çocuk büyütmenin esas konu olduğu günlükte, 1950'lerin Türkiye'sindeki siyasi, sosyal ve ahlâki meselelere kısmen yahut bazen de detaylı bir şekilde değinilmektedir. Bu bağlamda, günlükteki hatıralar ve gözlemler aracılığıyla (bir özne olarak) çocuğun ve çocukluğun temsilinin yanı sıra, çocukluğun kim tarafından ve nasıl anlatıldığı da büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla, *Sinan'ın Günlüğü*'nü, 1950'lerde torununa bakan, onu yetiştiren ve düzensiz aralıklarla da olsa torununa dair notlar tutan "anneanne" Sâmiha Ayverdi'nin günlüğü olarak ele almak, kaçınılmaz bir biçimde yetersiz ve kısıtlı bir tahlille neticelenecektir. Bu nedenle, günlükteki çocukluğa ve çocuk büyütmeye dair gözlem ve düşünceleri, günlüğün kaydedildiği 1950'lerin Türkiye'si ve o dönemde şahsi yaşamında bariz bir dönüşüm geçiren Ayverdi'nin düşünce ve faaliyetleriyle birlikte incelemek yararlı, hatta elzemdir.

1950 yılı, İkinci Dünya Savaşı sonrasında küresel ölçekte bir konjonktür değişikliğinin olduğu, Soğuk Savaş döneminin başlangıcına tekabül eder. Demokrat

5 Nezihe Araz'ın ve Dâgdû'nun notları için bkz. Ayverdi (2019: 98, 100, 105, 110-11, 119, 123).

6 178 sayfadan oluşan *Sinan'ın Günlüğü*, yetmişten fazla aile fotoğrafı, yirmi civarında çeşitli bel-

Parti'nin (DP) iktidara gelmesi neticesinde, Türkiye'de siyasal ve sosyal açıdan belli yönleriyle yeni bir dönem başlar.[7] Bu süreçte Türkiye, 1950'de Kore'ye asker göndererek Soğuk Savaş'ın Batı/Amerika kanadında yer alma isteğini açıkça beyan eder ki bu istek 1952'de Türkiye'nin NATO üyesi olmasıyla resmîleşir. Ayrıca Türkiye 1959 yılında, günümüzdeki Avrupa Birliği'nin temeli olan Avrupa Topluluğu'na üyelik başvurusu yapar.[8] Çok partili demokrasinin gerçek manada ilk deneyimi olarak nitelenebilecek bu on yıllık (1950-1960) sürede, DP iktidarıyla Cumhuriyet'in özellikle ilk dönemlerinde devletin uyguladığı katı kültür ve laiklik politikaları zamanla ve kısmen yumuşar. Örneğin, Türkçe okunan ezan 1950'de bu hususta yasağın kalkmasıyla tekrar Arapça okunmaya başlar. 1953'te İstanbul'un fethinin beş yüzüncü yılı çeşitli etkinliklerle kutlanır. Bu etkinlikler o zamana kadarki Cumhuriyet tarihinde Osmanlı geçmişine atfedilen ilk ve en büyük kamusal etkinlikler olarak öne çıkar (Aytürk ve Mignon, 2013: 63). Bu fetih kutlamaları dahil, 1920 ve 1930'ların Osmanlı kültürünü dışlayan bilinçli tutumuna karşı pek çok etkinliğin düzenlemesinde Ayverdi bizzat yer alır. Ayverdi'nin bu öncü tutumu, zamanla daha da etkin bir entelektüel ve siyasal konum almasıyla iyice belirginleşir.

1954'teki genel seçimlerin ardından DP her ne kadar iktidarını korumuş olsa da Türkiye'deki ekonomik durum kötüleşmekte, toplumsal ve siyasal muhalefetin dozu giderek artmaktadır. 1957'de 6-7 Eylül Olayları vuku bulur; giderek daha baskıcı ve yasakçı bir tutum benimseyen Menderes hükümetiyle, çeşitli sivil toplum ve siyasi muhalefet grupları arasındaki gerilim iyice tırmanır. Bu gerilim, 1960'ta 27 Mayıs Darbesi'yle neticelenir. Cumhuriyet tarihindeki söz konusu ilk –ve ne yazık ki son olmayacak– darbe sonrası Yassıda yargılamaları olur. Bu yargılamalar sonunda Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı Adnan Menderes, dönemin Dışişleri Bakanı Fatin Rüştü Zorlu ve dönemin Maliye Bakanı Hasan Polatkan'la birlikte idam cezasına çarptırılır ve bu cezai hükümler 1961'de infaz edilir.

Böylesine şiddetli siyasal ve sosyal olayların vuku bulduğu 1950'ler, Ayverdi'nin şahsi, entelektüel ve yazarlık yaşamında önemli bir dönüşümün olduğu safhaya denk düşer. Seçkin bir Osmanlı ailesine mensup olan Ayverdi, o zamana dek bir yazar olarak roman ve öykü türlerinde eserler vermiştir, ancak 1950'lerle birlikte bu türlerde yazmayı bırakır.[9] 1960 Darbesi öncesine kadar doğrudan politik metinler yazmayan Ayverdi, bu darbe sonrasında bir "Soğuk savaşçı" (Aytürk ve Mignon, 2013) olmaya ve daha aşikâr bir politik konum almaya başlar. Tanıl Bora'nın yerinde tespitiyle, "romancı-yazar sıfatından önce bir mürşit" (2023: 356) olan Ayverdi, mensubu olduğu Rifâî tarikatının lideri Kenan

7 1950 yılının Türkiye tarihindeki önemi için bkz. Keyder (1999: 163); Lewis (2007: 302). Demokrat Parti iktidarı için ayrıca bkz. Zürcher (2010: 323-350).

8 Bu dönemin kronolojisi için bkz. Ahmad (2003: 197-198). 1950'lere dair ayrıntılı incelemeler için bkz. Kaynar (2023).

9 Ayverdi'nin sekizinci ve son romanı *Mesihpaşa İmamı* 1948'de yayımlanmıştır.

Rifâî'nin vefatından sonra, Rifâî Ümmü Kenan Dergâhı'nın ve bu çevrenin önderi olur. Buradaki önderlik vasfı, Ayverdi'nin bir kadın olarak İslâmi gerekçelerle şeyh olması mümkün olmadığı için, kendisinin o çevre tarafından kabul ve tasdik edilmiş liderliğini ve ruhani rehberliğini belirtmektedir. Bir bakıma, Ayverdi'nin dergâh çevresindeki etkin konumunu imleyen âdeta istisnai ve ara tür ara statüdür.[10] Böylesi bir konumu olan Ayverdi, Cumhuriyet'in temel değerleriyle ve öne sürdüğü seküler yaşam tarzıyla doğrudan bir çatışma içinde olmasa da özellikle 1920 ve 1930'lardaki Osmanlı-İslâm mirasını yok sayan kültür, dil ve din politikalarını şiddetle eleştirir; bu bakımdan çetrefilli ve kendi içinde çelişkiler barındıran entelektüel bir kimliğe sahiptir.[11]

Seçkin bir Osmanlı ailesine mensup "pırıl pırıl bir İstanbul hanımefendisi" (Yalsızuçanlar 2021: 40, 91) olarak nitelenen Ayverdi, İslâm'ı geleneksel kalıpların ve anlayışın dışında yorumlar. O, tesettüre riayet etmeyen Müslüman bir Cumhuriyet kadınıdır; aynı zamanda muhtemelen, Bora'nın tarif ettiği gibi "Osmanlı-Türk tasavvuf tarihindeki ilk kadın şeyh" (2023: 356) olmasa da pratikte bu konuma sahip biri olarak nitelendirilebilir. Ayverdi, 1950'den itibaren bu alışılmadık ve zor mesuliyeti sürdürürken, Cumhuriyet'in kazanımları ve götürdükleri üzerine tefekkür ederek, özellikle geçmişteki dil ve kültür politikalarına ilişkin açık ve eleştirel bir tutum almaya başlar. Kendine özgü bir entelektüel olan Ayverdi, zamanla Türkiye'deki sosyal ve kültürel değerlerin kendine has bir İslâm ve Türklük ekseninde şekillendirilmesinde belirleyici bir rol alarak mühim bir cemiyet ve dava insanına dönüşür.[12] Kendisinin Türkiye'deki sağ ideolojisinin en önemli ve etkili entelektüellerinden biri haline geldiğini belirtmekte bir beis yoktur (Aytürk, 2019: 224).[13]

Ayverdi, Osmanlı kültürel mirasını ve İslâm değerlerini, *Türklük*'ün esas öğeleri olarak tahayyül eder. Bu tahayyül, Kenan Rifâî ve öğretilerinin etkisinde, aslında Cumhuriyet'in burjuva değerleriyle büyük ölçüde uyumlu, seçkinci bir İslâm anlayışına yaslanmaktadır. Öte yandan, aynı tahayyül, sağ menşeli bir dünya görüşü içinde, gayrimüslimlere yönelik yer yer ırkçı söylemler de içeren oldukça milliyetçi bir Türklük kavrayışına evrilir zamanla. 1950'den itibaren Ayverdi, ağabeyi mimar Ekrem Hakkı Ayverdi'nin maddi desteği ve manevi teşvikiyle, İstanbul Fetih Cemiyeti (1950), Yahya Kemal Enstitüsü (1950), İstanbul Enstitüsü (1952), Türk Ev Kadınları Kültür Derneği (1966) ve ilerleyen yıllarda önemli bir entelektüel kuruma dönüşen Kubbealtı Akademisi'nin (1970) kuruluş ve yürütücülüğünde yer almış en önemli kişilerden biri olur. İlk kez 1954'te Kon-

10 Bu konuya dair bkz. Aytürk (2019: 231-233). Bu noktaya dikkat çektiği için İlker Aytürk'e teşekkür ederim.

11 Bu konuya dair ayrıntılı bir tartışma için bkz. Aytürk ve Mignon (2013: 57-89).

12 Ayverdi'nin yaşamının özeti için bkz. Uluant (2020: 150-151). Ayverdi çevresinde yetişen Cemâlnur Sargut, onu "[b]ir aydın, bir derviş, bir edebiyatçı, bir İstanbul hanımefendisi, bir dava insanı" olarak betimler. Bkz. Yalsızuçanlar (2021: 14).

13 Ayrıca bkz. Mignon (2017).

ya'da düzenlenen Şeb-i Arus etkinliği, yine Ayverdi'nin öncülüğünde gerçekleşir ve bugüne dek süren bir geleneğin temellerinin atılmasına kendisinin katkısı aşikârdır. Nitekim, bu tür etkinlikler ve farklı kurumlardaki faaliyetleriyle, Ayverdi aslında Cumhuriyet'in zımnen reddettiği Osmanlı geçmişini ve bu geçmişin İslâmi ve kültürel mirasını 1950'lerden itibaren ihya etmeye çalışır (Aytürk ve Mignon, 2013: 63).

Sinan'ın Günlüğü, Ayverdi'nin pek çok konuda faal olduğu ve sorumluluk taşıdığı, yazar, entelektüel, akil insan ve kanaat önderi gibi farklı roller üstlendiği bir evrede yazılmıştır. Günümüz için çok erken addedilebilecek bir yaşta torun sahibi olan Ayverdi, bu günlüğü yazmaya başladığı 1951 yılında kırk altı yaşındadır. Dernek ve sosyal faaliyetlerine koşut olarak, bu dönemde Osmanlı ve İstanbul tarihine, Kenan Rifâî ve Mevlâna nezdinde İslâm tasavvufuna ilişkin konulara yoğunlaşmaktadır. Kurgusal anlatılar yerine, bu ve benzeri konularda tarih, deneme ve düşünce yazıları yazmaya ağırlık vermektedir.[14]

Tüm bu koşullarda, *Sinan'ın Günlüğü*, Soğuk Savaş döneminin İstanbul'unda, seçkin ve alternatif bir Cumhuriyet çocuğunun portresini çizmektedir. Düzensiz aralıklarla yazılmış olan, Ayverdi'nin özgün üslubu ve zengin sözdağarcığıyla yüklü Türkçesinin öne çıktığı bu portrede, pek çok anıya, tebessüm ettiren durum ve anekdotlara, Sinan nezdinde çocuk zekâsının çeşitli yönlerini gösteren örneklere yer verilir. Aynı zamanda, Ayverdi'nin çocuğa, çocuk olmaya ve çocuk büyütmeye dair düşünce ve izlenimleri de ön plana çıkar. Bu makalede, bu kendine özgü Cumhuriyet çocuğu portresi, rehberlik, mesuliyet ve metanet kavramlarıyla birlikte düşünülmekte, Ayverdi'nin Cumhuriyet ile kurduğu ilişkinin seyrinin kişisel ve sosyal-siyasal olmak üzere iki katmanda ve çelişkilerle şekillendiği iddia edilmektedir.

Rehberlik: Güzel Türkçe konuşan, imanlı bir Türk çocuğu

Ayverdi, o dönemde Fatih Sultan Mehmet üzerine yazdığı kitabıyla meşgul olmasından dolayı günlüğe, daha önce hiç yazamadığı için Sinan'dan özür dileyerek başlar (2019: 11). Tarih, 1 Şubat 1953'tür. Her daim yazılmasa dahi belli bir nizam içinde olan Ayverdi'nin notları, bilhassa 1958, 1959 ve 1960 yıllarında iyice seyrekleşmektedir.[15] Yine de Ayverdi'nin bir yandan Sinan'a dair gözlem ve anılarını yazıya geçirirken bir yandan ona nasıl anneannelik yaptığını, belli hususlarda rehberlik ettiğini görmek, bu notlarda her zaman mümkündür. Yol

14 1950'lerde Ayverdi, (Nezihe Araz, Safiye Erol ve Sofi Huri'yle birlikte) *Ken'an Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*'ı (1951), *İstanbul Geceleri*'ni (1952), *Edebî ve Mânevî Dünyası İçinde Fâtih*'i (1953) ve Mevlana'yla ilgili bir tebliğ yazar; çeşitli gazete ve dergilerde mensur şiirlerini ve makalelerini yayımlar. Ayverdi'nin bibliyografyası için bkz. Binark (1999).

15 1959 yılına ait notlar oldukça kısa ve birkaç sayfa ile sınırlıdır. Ayrıca bu notların zaman aralığı oldukça geniştir: Ayverdi ocak, mayıs, ağustos ve eylül aylarında birer kez günlüğe yazmıştır. 1960 yılına dair ise sadece bir sayfalık bir kayıt söz konusudur.

göstermek hususunda, günlükte iki temel mesele sıklıkla öne çıkar. Bunlar, dil ve dindir.

İlki, Sinan'ın Ayverdiler gibi seçkin bir ailenin içinde yetişmesinin getirdiği imkân sayesinde daha ufacık bir çocukken çok güzel bir İstanbul Türkçesiyle konuşabilmesidir. Dil meselesinde, hem o zamana dek yayımlanmış kurgusal metinlerinden hem de çeşitli türlerdeki yazılarından anlaşılacağı gibi "çok şuurlu bir hassasiyeti" (Yalsızuçanlar, 2021: 138) olan Ayverdi, bu hassasiyeti daha en başından itibaren Sinan'a da aksettirmektedir. Öyle ki, Ayverdi, daha beş yaşındayken Türkçeyi telaffuz kabiliyeti ve dildeki yetkinliği nedeniyle, Sinan'ı "Türkçe mütehassısı" (2019: 77) olarak niteler. Ayverdi'nin torununa karşı bu övgü ve övünç içindeki tutumunu dile getirirken 1950'lerde konuşulan (ve yazılan) Türkçeye dair bazı sert eleştirileri de satır aralarında okunabilir. Ayverdi, 23 Mart 1954 tarihli bir notunda, o zaman dört yaşında olan Sinan'ın Türkçesinin pek çok yetişkinden, hatta dönemin yazar ve aydınlarından bile güzel olduğunu belirtir:

> Münevverlerin, muharrirlerin hatta şair geçinenlerin ağzında bile şanını, haysiyetini uslûb mimarisini kaybetmiş olan Türkçeyi o kadar güzel konuşuyor o kadar doğru ve sağlam bünyeli cümleler ile ifade ediyor, bir kelime ile lisana öyle bir tasarruf ediyor ki, istisnasız, her duyan hayrette kalıyor (2019: 45).

Belki de abartılı olarak nitelenebilecek bu ifadenin, Ayverdi'nin Türkçe hususundaki tavrı göz önüne alındığında hiç de öyle olmadığı, günlükteki benzeri ifade ve serzenişlerden de anlaşılabilir. Kaldı ki yayımlanma gayesi gütmeden Sinan için yazılan günlük notlarında daha dikkatli ve örtülü bir tavır alması gerekmediğinden, Ayverdi'nin bu konuda ziyadesiyle ciddi olduğunu ileri sürmek abartılı olmayacaktır. Dolayısıyla, yaşadığı dönemi Türkçe açısından bir "dil anarşisi" olarak ifade ederken Ayverdi'nin maksadı "daha şimdiden bir Türk sanatkârı gibi konuşuyor" (2019: 85) diye mutlu olduğu Sinan'ı övmek değildir sadece.[16] Diğer bir yönüyle Cumhuriyet'in öz Türkçeci dil politikasını eleştiren Ayverdi'nin, torunu Sinan ile vakit geçirirken ona İstanbul Türkçesini ne denli güzel bir şekilde öğrettiğinin bir tezahürüdür.

Sinan'ın artan Türkçe bilgisi ve Türkçeyi güzel ve doğru telaffuzu, kısa zamanda çevresindekilerin "telaffuz yanlışını tashih etti[ği]" (Ayverdi, 2019: 12) bir tür Türkçeciliğe dönüşür. Ancak İstanbul Türkçesini daha çocuk yaşta bu denli düzgün bir şekilde öğrenmenin ve konuşmanın sınıfsal ve bazen etnik bir yanı olduğunu da hatırda tutmak gerek. Köklü ve zengin bir İstanbul ailesinde yetişen Sinan, bizatihi bu farklılıkların ayırdında değildir, fakat kendisinin özellikle telaffuz hususunda kişilerin hatalarını masumane olarak düzeltmesi yetiştiği muhitin kültür seviyesini ve sınıfsal çeperini de gözler önüne sermektedir. Ör-

16 Ayverdi, aynı paragrafta liselerde "ârıza" sözcüğünün dahi doğru ve yerinde kullanılmadığından şikâyet eder.

neğin Sinan, yeri gelir eve gelen gündelikçinin Türkçesini düzeltir. Bunu, "Ayşe Hanım İstanbul Türkçesi konuşamadığı için: 'Giderim beyim giderim gözler aydına giderim,'" deyince "'Gözler aydın denmez Ayşe Hanım, göz aydın' denir diye tashih etmiş," diye aktarır Ayverdi (2019: 76). Sinan, yeri gelir Üsküdar Koleji hocalarından Hayreddin Bey'in Anadolu lehçesini de, antikacı Edirneli Albert'in Türkçe telaffuzlarını da sevimli bir çocuk edasıyla düzeltir (Ayverdi, 2019: 77).

Günlüğü okurken muzip ve eğlenceli olarak görülebilecek bu tarz ikaz ve düzeltmeler, Sinan'ın aile çevresinde nasıl elit bir Türkçeye muhatap olduğunu göstermekte ve yetiştiği ailenin ve kültürel çevrenin kendi üzerindeki içselleştirilmiş etkisini yansıtmaktadır. Ayrıca, seçkin bir İstanbul çocuğu olarak yetiştirilen Sinan'ın dışarıdan herhangi farklı bir kişiye ya da alışılmadık bir duruma da maruz kalmadığı düşünülebilir. Bir tarafıyla rafine bir ortamda, duyarak ve telkin edilerek geliştirdiği dil yetisini Ayverdi, Sinan'ın "İstanbul tecvidinin dışında bir kelime duysa hemen kahkahalarla gülmeye başla[masıyla]" (2019: 57) bağdaştırtır. Bu kahkahalarla gülme edimi, aynı zamanda alışılmadık olana dair yadırgamanın çocukça ve saf bir belirtisidir.

Ayverdi'nin Sinan'a rehberlik ettiği ikinci önemli mesele ise dindir. İslâm'ın tasavvuf kültürünün hâkim olduğu, bilhassa Kenan Rifâî'nin fiiliyatta teşekkül eden ahlâk anlayışının esas alındığı bir ortamda Sinan, daha çocukluktan itibaren iyi bir mümin olarak yetiştirilir. Allah inancı, şahsi, içsel ve ruhani bir zemine sahip olsa dahi, Sinan'ın aile üyelerinin davranışları ve yönlendirmesiyle böylesi bir iman yoluna girmesi daha üç dört yaşındayken kaçınılmaz olarak gerçekleşir. Başlangıçta sadece gördüklerini tabiatıyla uyumlu bir tür oyun olarak gören Sinan, bu davranışları uygulamak ve tekrarlamak ister: "'Haydi âmin yapalım' diye seccâdeyi yaydı. Ben de yerde ve karşısında oturuyordum. Herhalde surete karşı namaz kılınmayacağını öğrenmiş olmalı ki: 'Önünden geçilmez' dedi" (Ayverdi, 2019: 15). Sinan'ın zekâsını ve aldığı terbiyeyi de gösteren, bir yönüyle de tebessüm ettiren bu tür anekdotlar günlükte bolca vardır. Ancak daha küçük bir çocukken namaz terbiyesi alan Sinan'ın yine de çocuk olarak Allah'ı, en azından bir realitenin içinde henüz konumlandıramadığını da belirtmek gerekir. Öyle ki, çocukluğun halis merakı ve aklıyla, Ayverdi günlüğe "Bugün de annesine 'Allah nerde anne' diye sor[duğunu]" (2019: 34) not düşer.

Lakin, Ayverdi günlük hareketlerde bile Sinan'ı daha en başından iyi bir mümin olarak yetiştirme gayesindedir. Pek çok çocuk gibi banyo yapmayı bir oyun olarak gördüğü için çok seven Sinan'ın bu keyfi, "[s]onunda da bir gusül abdesti alarak bu eğlenceyi bir ibâdet çeşnisi ile tamamla[nır]" şeklinde okura aktarılır (Ayverdi, 2019: 63). Daha beş yaşındayken, hatta muhtemeldir ki daha öncesinde bu şekilde boy abdesti almayı öğrenen Sinan, dikkatli, ciddi bir dil terbiyesinin yanında, hususi ve usulüne uygun bir din eğitimine de tabi tutulmaktadır. Bu eğitim, aile içinde görülen ve taklit edilen davranışlarla özümsendiği gibi, 1950'lerin İstanbul'unda, Şehzadebaşı'ndaki bir konakta yetişmenin adabıyla,

çok küçük yaşlarda İslâm inancının temel değerlerini içermektedir. Bu din terbiyesinin etkisi, Sinan'ın bir çocuk olarak zekâsını ve nüktedanlığını da gösteren bir anıyla belirgin bir örnek teşkil eder:

> Bir ara radyodan dans plaklarının sesi geliyormuş. Sinan: "Dâgdu, demiş ne fena! Türk musikisi çalmıyorlar!" Dâgdu'nun yanındaki kadın hayretler içinde kalmış. Hayli gürültü edip oynuyorlarken Sinan bir ara çocuklara: "Susun, susun" diye bağırmış. Kadıncağız: "Ama sen de bağırıp duruyordun, ne diye şimdi onları susturmak istiyorsun?" diye takılmak isteyince Sinan gayet ciddi: "Ezan okunuyor!" diye cevap verince kadının hayreti büsbütün artmış... (Ayverdi, 2019: 65).

Böylesi bir dil ve din tedrisatından geçse dahi Sinan nihayetinde bir çocuktur. Sinan'ın çocukluğunda, tam bir bilinç ve şahsiyet kazanana dek içinde yetiştiği köklü ailenin ve sosyokültürel ortamın ağırlığıyla çocuk olmanın sorumsuz ve umursamaz doğallığı bir gerilim olarak süregelir. Örneğin, 9 Şubat 1955'te Cuma namazı için Nezihe Araz'la birlikte Fatih Camii'ne giderken Ayverdi, Sinan'ı da yanlarına alır. Ancak Sinan namaz esnasında türlü yaramazlıklar yapmaktan, çevresindekilere laf atmaktan ve namaz kılanların önlerine yatmaktan geri durmaz (Ayverdi, 2019: 68-69).

Her şeyden önce Ayverdi gibi bir kanaat önderinin rehberliğinde yetişen Sinan, hem Ayverdi'nin entelektüel çevresindeki hem de Türkiye'deki bazı önemli gelişmelerin ilk ve çocuk tanıklarından biri olur. Özellikle erken Cumhuriyet döneminde kamusal alandan dışlanan İslâm inanç ve pratiklerinin, 1950'lerde çeşitli şekillerde kamusal alanda daha rahat yer almaya başlamasına tanıklık ve iştirak eder. Yine bu dönemde, çocuklara ve çocuğun eğitimine çok önem verdiği bilinen Ayverdi, önce kendi aile yakınları ve komşularını kapsayacak biçimde "kandil geceleri için çocuk eğlenceleri tertip" eder, hatta ilk olarak 1957'de Sinan artık yedi yaşındayken, Sinan'ın arkadaşları ve komşuların çocukları için "çocuk iftarları" düzenler (Yalsızuçanlar, 2021: 152-153). Bu konuda farklı yorumlar yapılabilir, ancak çocuk iftarlarındaki esas gaye, Ayverdi'nin sonrasında ve başka yazılarında sıklıkla üzerinde durduğu gibi, Cumhuriyet'in tahayyül ettiği "yeni hayat" anlayışında, İslâmi gelenekleri bilen ve bunlara uyan, ahlâklı ve imanlı bireyler yetiştirmektir. Böyle bireyler, ancak dinî, yani İslâmi ve Türklük temelli terbiye ve adabın daha çocuk yaşta verilmesiyle yetişebilir. Bu metinde bile, Ayverdi'nin 1950'lerden itibaren tasavvuf anlayışını roman ve öykülerinde yansıtan bir yazardan, İslâmi değerlerle Osmanlı mirasını birleştiren elitist ve milliyetçi bir kamusal entelektüele dönüşümünün izleri görülmektedir.

Çocuk iftarları, "çocuklara Ramazan'ı ve orucu anlatmak, sevdirmek", bir yanıyla da çocukları birer özne olarak ele alıp "onlara değer vermek" manasına gelir ki esas mesele çocukları "birbiriyle tanıştırmak, toplumsallaşmalarını sağlamaktı[r]" (Demirci, 2018: 41). Bu iftarların o dönemde kendine göre bir havasının olduğunu fark etmek çok da zor değildir. Söz konusu iftarlar çocuk-

ların dinî bilgi ve adabını da şekillendirirken kendi aralarında ortak bir bağ ve cemiyet bilinci oluşmasını da sağlar. Birlikte abdest alınıp namaz kılınan çocuk iftarları, cemiyet şuuruna sahip inançlı kişiler yetiştirmek için gereken ortamı ve manevi hissiyatı sağlamaktadır.

"Diş kirası" denilen ve iftar sonrasından ayrılırken herkese içinde para ve şeker konulmuş süslü bir kesenin verildiği geleneğin (Ayverdi, 2023: 78; Demirci, 2018: 41) de olduğu bu sosyal faaliyette, sınıfsal bir boyut da vardır. Bu boyutun, doğrudan Ayverdi'nin Türklük ve seçkin Osmanlı kültürüyle harmanlanmış İslâm anlayışı ve bu anlayışın sınıfsal yönüyle ilintili olduğu iddia edilebilir. Sonradan çocuk iftarları her ne kadar daha kalabalık kitleleri kapsayıp otellere taşınmak durumunda kalsa da (Yalsızuçanlar, 2021: 152-153) bu iftarlar, doğrudan fakir çocuklara yönelik değildir. Ayverdi Türkiye'deki İslâm inancını, "cahil imamlardan, eski püskü kıyafetlerden, nahoş sakallılardan ve alt sınıflara ait başı kapalı kadınlardan kurtararak yüksek İstanbul burjuvazisi nezdinde İslam'ın saygınlığını yeniden kazandırmak istemektedir" (Aytürk ve Mignon, 2013: 68). Sinan'ın arkadaşları ve ailenin komşularının çocukları düşünüldüğünde, zaten belli başlı İslâmi ve Türk ananelerine göre yetişen bu çocuklar, Ayverdi'nin tasavvur ve arzu ettiği İslâmi ahlâk ve yüksek kültürün ilk mümessilleridir ya da öyle olacaklardır.

Dolayısıyla bu makalenin başındaki epigrafta görüleceği üzere, Ayverdi çocukluğu şiir, çocuğu da şair olarak tanımlamıştır; ancak bu şiir başlangıçta "vezinsiz, kafiyesiz, tek mısra hatta tek hecedir. Ama bakarsınız bir şah beyit, bir tam kıt'a ve büyük nükte de olabilir" (2022: 83).[17] Bunun için de şairi iyi yetiştirmek, tüm vezinleri ve kafiyeleri öğretmek, rehberlik etmek gereklidir. Öyle ki, 1955 Mayıs'ında Konya ziyaretinde Mevlâna Türbesi'nde dua eden Sinan, orada bulunan sandukalardaki herkesi merak eder (Ayverdi, 2019: 81). 1956'daysa, artık "[m]evlitlere iştirak etmeyi çok sev[en] ve [herkes]ten evvel hazırlan[anan]" (108) bir çocuktur. Sinan'ın, Ayverdi'nin kılavuzluğunda nasıl bir dil ve din terbiyesi edindiğine dair örnekler bunlarla da sınırlı değildir. Dahası, güzel bir İstanbul Türkçesiyle konuşan ve mümin bir Cumhuriyet çocuğu olan Sinan, Ayverdi'nin seçkinci tutum ve yaşayışında sadece dil ve din terbiyesi değil, aynı zamanda çok ciddi bir Türklük ve tarih bilinci de kazanmaktadır.

Mesuliyet: Kendini, tarihini ve cemiyetini bilmek

Sâmiha Ayverdi, İslâm inancını ve tasavvuf anlayışını, Osmanlı-Türk kültürü ve tarihiyle ayrılmaz bir şekilde özdeşleştirmektedir. İslâm dini ve Türk tarihinin bu tür bir sosyokültürel yorumu oldukça seçkinci bir anlayışa da dayanmaktadır. Tanıl Bora'nın (2023: 356) da vurguladığı üzere, "Ayverdi'nin seçkinciliği, topyekûndur. Politikanın evvelinde, beşerî bir seçkinciliktir". Bu seçkincilik,

Ayverdi'nin külliyatı göz önüne alındığında köklü bir tarihî ve kültürel mirasın Cumhuriyet'le birlikte yeniden dönüştürülmesi ve modern yaşamın gerekleriyle bağdaştırılması düşüncesine yaslanmaktadır. Sinan da çoğunluğunun bu ve benzeri anlayışa sahip sefirler, yazarlar, sanatçılar, siyasetçiler, mimarlar, neyzenler ve psikiyatrlar başta olmak üzere İstanbul'un elit ve entelektüellerinin oluşturduğu sosyokültürel bir çevrede yetişmektedir. Öyle ki, yeri gelir Ara Güler evlerine gelir, ailenin ve Sinan'ın fotoğraflarını çeker, yeri gelir Safiye Ayla, Sinan'ın isteğiyle şarkı söyler. Bir başka zaman, Halide Nusret (Zorlutuna), Şükûfe Nihal (Başar), İsmail Hüsrev Tökin ve Özcan Ergiydiren evin misafirleridir.[18] Ayverdi'nin yakın çevresinden Safiye Erol, Nihad Sami Banarlı, Nezihe Araz ve Sofi Huri gibi önemli yazar ve entelektüeller ise zaten eve sık sık gidip gelenlerdendir. Dolayısıyla, Sinan gerçek manada nezih ve seçkin bir ortamda yetişmekte, hatta "[b]azı vakit, içinde yetiştiği muhitin pozu ve kelimeleriyle konuş[maktadı]r" (Ayverdi, 2019: 41). Kısacası, seçkin, sağ entelektüel bir cemiyetin sevimli bir çocuk beyefendisidir Sinan.

Bu çocuk beyefendi, saygı ve adap hususunda giderek bilinçlenir; eve gelen misafirlerin elini öpen, önemli meclislerde bulunan, daha beş yaşındayken evdeki aylık müzik toplantılarında, Ferahfezâ saz semaisini dinleyen meraklı bir çocuk haline gelir. Hatta, günlüğe birkaç kez bizzat not düşen Nezihe Araz (2019: 111) da, Sinan'ın "[b]ir büyük insan gibi onlara hizmet" etmesinden, sigara verip, kül döküp çay vermesinden dolayı mutludur. Sinan daha yedi yaşındayken "Ne zaman ney üfleyecekler?" diyecek kadar bu toplantı ve müziği de sahiplenmiştir ki bu durumu Ayverdi şu şekilde yorumlar:

> Aylık ve ara toplantılarda adeta cemiyetin sıklet merkezi. Geçen gün Sofi'nin [Huri] evindeki toplantıda bir de bakalım koridorda, semazen Ahmed [Bîcan Kasapoğlu] beyin yiyeni Mahmud ile beraber, sanki meşk etmiş gibi mükemmel sema ediyor. Hele zikirlerde hiç aksadığı yok ve her işin içinde. İşte güçlük burada: Çocuk tarafı ile büyük tarafı taarruz ederek, ortadaki müvâzenesizliği yapıyor (2019: 137).

Ayverdi'nin son cümlede belirttiği bu gerilimin çeşitli örneklerini günlükte fark etmek mümkündür. Ancak burada önemli olan husus, Ayverdi'nin, torunundan ya da daha genel olarak düşünüldüğünde iyi yetişen bir çocuktan ne tür bir beklenti içinde olduğudur: kendisinin ve muhitinin bilicinde olmaya başlayan mesuliyet sahibi olacak bir çocuk olmak.

Bu tarz bir mesuliyet hissi, sadece gündelik yaşamın ve adabın gerekleri içinde değil, aynı zamanda yetiştiği aile ve sosyal muhitin de kaynağı olan kültürü

18 Bu isim ve örnekler, günlükteki notlara dayanılarak çoğaltılabilir. Sinan, ünlü Alman Oryantalist ve tasavvuf araştırmacısı Annemarie Schimmel'le tanışır, kendisi Sinan'a Almanya'dan bir kartpostal bile gönderir. Sinan, Safiye Ayla evlerine geldiğinde onu görmek için banyoya girmek istemez, hemen banyodan sonra odaya giderek Ayla'dan yeni bir şarkı dinler. Bu ve ben-

öğrenip sahiplenmek ve bu minvalde bir tarih bilinci edinmekle mümkün olabilir. Böylesine bir sahiplenme de geçmişi ve Sinan'ın da üzerinde oturduğu tarihî ve kültürel mirası idrak etmek demektir. Dolayısıyla, Sinan'a Osmanlı-Türk tarihi ve kültürü, çok küçük yaşlarda yavaş yavaş öğretilir. Ayverdi, onun annesi tarafından uyutulurken "[m]asal yerine, şifahi tarih kültürü kaim olmaya başladı" diye belirtir ve ekler: "'Fâtih'in babası kimdi?' diyince, 'Sultan Murad' diyor. 'Hocası kimdi?' diyince de 'Molla Gürânî' demeyi unutmuyor" (2019: 15). Burada tarih ve kültür bilincinin bir çocuğa ne denli erken yaşlarda kazandırıldığını görmek mümkün. Böylesi bir eğitimin önceki bölümde ele alındığı gibi, dil ve din bilincini de kapsadığı düşünülürse Sinan'ın, Ayverdi'nin üzerinde hassasiyetle durduğu tüm önemli konularda ciddi ve dikkatli bir eğitimden geçtiği kolaylıkla görülebilir.

Ancak bu eğitim, katı bir ahlâk terbiyesinin zorla uygulanmasından ziyade bir çocuğun gündelik faaliyetleri içinde ve çoğunlukla da bir nevi oyun olarak tahakkuk eder. Örneğin, 16 Mayıs 1954'te üç yaşındayken, Sinan annesi Nâdîde, anneannesi (Sâmiha Ayverdi), Sofi Huri ve Nezihe Araz'la beraber Topkapı Sarayı'nı ziyaret eder. Daha öncesinde de orayı görmüş olan bu küçük çocuk, saray içindeki köşkleri gezerken Ayverdi, Sinan'ı "ilk târih ve mâzi kültürünün zevkini alıyordu" (2019: 48) diye anlatır. Bir bakıma, Sinan, 1950'lerin İstanbul'unda yıkılmış bir imparatorluğun Cumhuriyet'le birlikte gözden düş(ürül)müş kültürel mirasının (ve ailesinin aristokrat yönü de gözetildiğinde), klasik Osmanlı-Türk kültürünün için(d)e doğmuştur; böyle bir bilinçle de yetiş(tiril)ir.

Artık, "her gece annesi ona 'Elli Türk Büyüğü' isimli kitaptan bazı şahısları okur", Sinan da "[b]ilhassa Fâtih, Üçüncü Selim, Murad Hüdâverdigâr, Dede Efendi, Mevlana'yı hemen her akşam dinlemek ist[e]r" (Ayverdi, 2019: 123). Nezihe Araz (2019: 123) 29 Eylül 1956 tarihinde aynı günlüğe Sinan'ın Murad Hüdâverdigâr'ın duasını "hiçbir telaffuz yanlışı yapmadan biraz ürkek ve mahcup" olarak okuduğunu yazar. Ayverdi'ye de tekrarlatılan bu okuma, sonraki günlerde Sinan'ın evlerinde misafir olan edebiyat tarihçisi ve yazar Nihad Sami Banarlı'ya Sinan'ın bu duayı bilip bilmediğini sormasıyla tekrar mevzubahis olur. Bu durum Banarlı'yı o denli etkiler ki Banarlı doğrudan bu olaydan yola çıkarak *Hürriyet* gazetesinde "Murâd'ın Duası" adıyla bir yazı dahi yayımlar.[19] Bu yazıda, Sinan'ın Türkçe telaffuzundan, bu duayı okurkenki söyleyişinden ve "hem dil hem vicdan terbiyesinde[n]" (Ayverdi: 2019, 124) yola çıkarak aile kurumunun değeri ve önemi vurgulanmaktadır.

Ailesinin ve kendisinin ait olduğu Osmanlı-Türk tarihini ve kültürünü öğrenen Sinan'ın okula gitme çağı gelir. Bu vesileyle, cemiyetinin dilini, dinini ve tarihini bir çocuk olarak sindirmeye çalışan Sinan'ın hangi okula gönderilmesi gerektiği ailenin üzerinde ciddiyetle durduğu bir mesele halini alır. Çocuğun, "daha çevresini tanımadığı bebeklik zamanlarında bile çıplak bir egonun tem-

19 Bu yazı ve gazete kupürünün fotoğrafı günlükte yer almaktadır. Bkz. Ayverdi (2019: 124-128).

silcisi" olduğunu düşünen Ayverdi (2022: 89) için ev ve ailedeki eğitim kadar resmî olarak okuldaki eğitimin içeriği ve kalitesi de önemlidir. Tam bu noktada –Bora'nın "beşerî" olarak dillendirdiği– Ayverdi'nin seçkinciliği öne çıkar. Okul mevzuunda, Ayverdi sadece İstanbul'daki okulların işleyişinden rahatsızlığını dile getirmez; o İstanbul ahalisinin gerekli ahlâki nitelik ve terbiyeden de yoksun olduğu kanısındadır:

> [Okullar] hem çifte tedrisat yaparak çocukları günün yarısında başı boş bırakıyor hem de son derece geri ve içtimaî ve ahlâkî sefâlet içindeki bir zümrenin ekseriyette olduğu muhitin çocukları ile dolu olduğu için büyük tehlike arz ediyor. İşin çatallı tarafı Sinan'ın bu muhitten son derece çabuk hisse kapması keyfiyetidir. Mesela daha duyarken şoför ve kaldırım adamı lisanı konuşmaya başlar (2019: 139).

Bu pasajda, okullardaki eğitimin niteliği ve kalitesine dair düşünceler anlaşılır olmakla birlikte Ayverdi'nin "zümre" diyerek tam olarak kimleri ve neyi kastettiği belli değildir. Ciddi bir ithamla eleştirilen bu zümre, Cumhuriyet'in laik ve Batılı yaşam tarzını benimsemiş ama tarih bilinci ve Osmanlı'nın köklü kültürel mirasından bihaber yeni alt-orta ve orta sınıflar mıdır? Ya da taşradan İstanbul'a gelmeye başlayan eğitimsiz köylü ve işçilerle onların aileleri midir? Yoksa Türklük bilincine sahip olmayan, başka dine mensup İstanbullu azınlıklar mıdır? Hangisi olursa olsun, Sinan'ın hangi okula gönderileceği hususunda bir çocuğun eğitiminin sınıfsal yönleri bir kez daha önem kazanır. Burada asıl ilginç olan Sinan'ın Fransız eğitim sisteminin Osmanlı modernleşmesi neticesinde oldukça saygın, etkin ve elit bir kurumuna dönüşmüş Galatasaray'a gönderilmesine karar verilmiş olmasıdır.

Tam da bu hususta, Ayverdi'nin de hususi olarak Fransızca eğitimi aldığını, bu dil aracılığıyla Fransız klasiklerini okuyup Batı kültürünü öğrendiğini ve gerektiğinde bu dili gündelik yaşamında kullandığını belirtmek gerekir.[20] Hatta 24 Ocak 1955'te, Sinan'ın kısmen de olsa Fransızcanın ayırdında olduğu notunu düşer Ayverdi (2019 67): "Fransızca olarak: '*Écoutez ce qu'il dit!*' dedim. Kendi işiyle meşgul olmasına rağmen, bir taraftan da bizi dinlemiş olmalı ki: 'Ne söküldü?' diye sordu." Yine de Osmanlı-Türk kimliğini esas olarak gören, İslâm'ın gereklerini gündelik olarak tatbik eden, önemli bir dergâhın önderi ve sağcı bir entelektüelin, torununu Batılı bir okul olan Galatasaray'a göndermiş olmasının üzerine düşünülmesi gerekir. Aslında, Ayverdi'nin yaşamındaki en etkili kişi ve hocası, Kenan Rifâî de Galatasaray'da eğitim ve öğrenim görmüştür (Ayverdi ve Araz, 2021: 24).[21] Bu bakımdan, Sinan'ın yüksek nitelikli bir eğitim veren ve artık Cumhuriyet'in elit okullarından biri olan Galatasaray'a gönderilmek istenmesi anlaşılabilir.

20 Bu konuya dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. Banarlı (1971: 1233).

21 *Kenan Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* kitabındaki bu ilk etütte, Kenan Rifâî'nin çocukluğu ve gençliğine dair bilgiler önemli verilmiştir.

Ancak Ayverdi'nin bu okulun bulunduğu Beyoğlu semtini pek sev(e)mediği yazılarına yansır. Hatta yaygın bir biçimde Türk edebiyatında söz konusu olduğu üzere züppeliğin, lümpenliğin ve hatta "müptezel zevklerin" (Ayverdi ve Araz, 2021: 33) olduğu bir yerde bulunan bu okul konusundaki tavrı da bu nedenle çelişkili ve ikircikli olarak nitelendirilebilir.[22] Örneğin 1952'de yayımlanan *İstanbul Geceleri* kitabında Ayverdi (2021: 157-164), Beyoğlu'nu neredeyse aşağılayıcı ve ağır ithamlarla tasvir eder, dolayısıyla da İstanbul'un diğer pek çok semti gibi hasretle anılan bir mekân olarak değerlendirmez. Tüm bunlara rağmen, Sinan'ın bu okula giriş sınavını kazanması için tüm aile epey uğraşır; Sinan'a haftada iki kez ders vermek üzere genç bir ilkokul öğretmeni dahi tutulur. Nihayetinde, Sinan 30 Eylül 1957'de Galatasaray'a yatılı olarak başlar.[23] İlk okul yılının sonunda, Sinan'ın "Fransızcası iyi, Türkçesi pekiyi" diye Ayverdi (2019: 151) mutlu olsa dahi, 1958 yaz dönemi için Fransızca hocası tutulur. Sinan'ın ebeveynlerinin ve özellikle Ayverdi'nin Sinan'ın Batılı olarak nitelenebilecek eğitimine verdiği önem, en az Türkçe öğrenmesine, imanlı bir Müslüman olarak yetişmesine ve Osmanlı-Türk tarihinin ciddi olarak öğretilmesine verdiği değerden daha az değildir. Evde Osmanlı-Türkçüsü ve Türkçeci Sinan, okulda Avrupa menşeli bir eğitime tabi olmaktadır.

Elit ve kozmopolit bir okul olan Galatasaray'da akranlarıyla yatılı bir eğitimden geçse de Sinan'ın en azından günlüğe yansı(tıl)dığı kadarıyla, daha ilk çocukluk yıllarından itibaren bir çocuk olarak "öteki" ile ilişkisi neredeyse hiç yoktur. Şehzade başındaki ev ve konakla okul arasında bir çocukluk geçiren Sinan, yazları da aileyle birlikte sayfiyede, genelde İstinye'de bir yalıda geçen zamanlarda Boğaziçi kültürünü ve İstanbul'un kır ve doğayla iç içe yaşantısını deneyimler. Bu oldukça yalıtılmış ve rafine olarak değerlendirilebilecek çocukluk döneminde kendisi gibi olmayan(lar)la ilişkisi çok kısıtlıdır Sinan'ın. Örneğin, "bir bey gecelik entarisiyle mahalle arasında dolaşılan devirlerin itiyadı ile, pijama ceketinin üstüne paltosunu almış olarak fırından içeri gir[er]. Sinan, bu alışmadığı giyim tarzından evvela bir şaşala[r], sonra hemen kararını vererek: 'Anneanneciğim, adam hasta' der" (Ayverdi, 2019: 45).

Bu konuda bir diğer ve en çarpıcı örnek, 22 Mayıs 1955'te, Şeker Bayramı arifesinde Çamlıca ziyaretine dair bir anıdır. Ayverdi (2019: 86), Sinan'ın Üsküdar Meydanı'nda vapur bekleyen arabalardan birindeki çocuklarla konuştuğunu yazar: "Pencereden pencereye bir hayli konuştular, tatlı tatlı yârenlik ettiler. Amma bunlar bir Rum âilenin çocukları idi; hem aksan farkını hem de isimleri biraz yadırgadı ise de yaptıkları telaffuz yanlışlarını yüzlerine vurmadı." Bu çok kısaca anlatılan olayın üzerinde durulması gereken birkaç önemli husus vardır. Anla-

22 Ayverdi, Kenan Rifâî'nin gençliğini anlatırken, ondan "Beyoğlu'nun müptezel zevklerine bilhassa delikanlılık çağına musallat olan sefahat düşkünlüğüne bir kere bile yakalanmamış, bu yüzden de o semtin bütün zevk ve safa müesseselerinin sanki tek masum mümessili imiş" diye bahseder. Bkz. Ayverdi ve Araz (2021: 33).

23 Günlüğün sonraki bölümleri, genelde Sinan'ın okul günlerine dairdir.

şıldığı kadarıyla, Ayverdi bunu alelade bir hatıra olarak görüp anlatıyor ancak orada kendisinin Sinan'a ve öteki çocuklara da kulak kesildiği aşikâr. Bunların "bir Rum âilenin çocukları" olduğunu belirtmesinin de, bunu basit bir şekilde belirtirken "amma" demesinin de bir tür yadırgama içerdiği de aşırı bir yorum olmayacaktır.

Bu hususta, Türk olmayan ve gayrimüslim İstanbullulara yönelik Ayverdi'nin metinsel ve yaşamsal düzeyde iki farklı tutuma sahip olduğunu belirtmekte fayda var. Mesela, bu günlük yazıldıktan kısa bir süre sonra neşredilen *İstanbul Geceleri* (1952) kitabında, bilhassa Beyoğlu bölümünü anlatırken Ayverdi, "O, eskiden de havasını alıp suyunu içtiği bu toprağı küçümserdi; şimdi de öyle. O, eskiden de âdetleri, zevkleri, görünüşleri hulusa bir sıra hayat icapları ile bize benzemezdi; şimdi de öyle. O, kapitülasyonlarına, bankerlerine, masonlarına, Levantenlerine, çeşitli dillerine, barlarına, meyhanelerine, umumhanelerine, bir kelime ile garp taklitçiliğine yaslanarak İstanbul'a dudak bükerek tepeden bakıyordu; şimdi de öyle" (2021: 159) gibi sert ifadeler kullanmaktan geri durmaz. Ancak aynı dönemde İstanbullu Ermeni fotografçı Ara Güler'in Ayverdilerin evlerine geldiği, hatta Sinan'ın da fotoğraflarını çektiği bizzat Ayverdi tarafından zaten günlükte belirtilmektedir. Ayrıca Sâmiha Ayverdi'nin kitaplarının neşredildiği Gayret Kitabevi'nin sahibinin de yine Ermeni bir Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan Gabris Fikri olduğu ve kendisinin de Ayverdi'nin evine girip çıktığı bilinmektedir (Kara: 2025, 31). Dolayısıyla, Ayverdi'nin gayrimüslimlere ve Türk olmayan İstanbullulara yönelik tarihsel yorumlarının ve bunların metinsel düzeyde yansımasının, onun gerçek hayattaki yorum ve yaklaşımlarından farklı olduğunu belirtmek gerekir. Hatta kendi seçkinci İslâmi-Osmanlı mirasına dayalı Türklük anlayışının bazen İstanbul'a yeni gelen alt sınıf göçmen Türk işçiler ve kalabalık aileler söz konusu olduğunda da benzer şekillerde ve söylemlerle tezahür ettiği görülebilir.[24]

Ayverdi, zaten Sinan'ın da bahsi geçen çocukların isimlerini ve aksanlarını "yadırgadığının" farkındadır, ancak "telaffuz yanlışlarını yüzlerine vurmadı[ğını]" belirtmesi Sinan'a dair övgü dolu bir tespit midir? Yoksa Yahya Kemal Beyatlı'nın (1989: 5-25) da 1942'de yazdığı bir yazısında *Türk İstanbul* olarak nitelediği bu şehrin gayrimüslimlerine karşı Ayverdi'nin daha sonraki yıllarda yayımlanan kitap ve yazılarında, özellikle Ermeni ve Yahudilere dair zaman zaman ayırımcı söylemlerle bir ilişkisi olabilir mi? Günlükteki kısa bir not üzerinden ve Ayverdi'nin sonraki yazılarından da yol çıkarak geriye dönük güdümlü, genelleyici ve hatta yersiz olabilecek bir çıkarım veya yorumdan kaçınılsa bile, en azından Galatasaraylı Sinan'ın kendi Osmanlı-Türk ve Müslüman muhitinden olmayanlarla ilişkisinin sınırlarını görmek ve anlamak adına kayda değer bir vakadır bu. Üstelik, Ayverdi'nin Türkçülüğünün seçkinci bir İslâm anlayışı ve kültüründe zemin teşkil ettiğini de unutmamak gerekir (Yavuz, 2020: 96). Bu anıyı, Sinan'ın

24 Buna dair örnek ve çelişkiler için bkz. Nuri (2024: 27-38).

"öteki" çocukları yadırgamasını ve bu tavrın biraz da yadırgatıcı bir üslupla günlükte yer etmesini, aralarında doğrudan bir ilinti olmasa dahi, 1955'teki 6-7 Eylül olaylarını gözeterek de değerlendirmek gerekir. Sinan'ın yarenlik ettiği Rum çocuklar ve ailesi acaba bu anıdan yaklaşık dört aydan daha kısa bir süre sonra gerçekleşecek bu pogromdan nasıl etkilenmişlerdir diye de düşünmemek hem garip hem de yok sayan bir tutum olur. 1950'ler İstanbul'unda farklı sınıf ve cemiyete mensup çocukların bir araya gelip gelmediği, geldilerse nerelerde, nasıl ve ne gibi şartlarda arkadaşlık ettikleri üzerinde düşünülmesi gereken bir mevzudur; hatta ciddi bir araştırma konusu da olabilir.

Son olarak, bir çocuk beyefendi olan Sinan'ın daha küçücük yaşlarda kendi cemiyetini ve bunun dışında kalanları nasıl algıladığını günlükte âdeta özetleyen bir not daha vardır: "Barbaros âbidesinin önünden geçiyorduk. Şeref hanım: 'Bak Sinan bunu deden yaptı,' dedi. 'Hayır' diye ciddi, hatta sert cevap verdi. 'A... O yaptı Sinancığım...' diye ısrar edince 'Benim dedem amele değil, yapmaz yaptırır' dedi" (Ayverdi, 2019: 115). Dedem dediği, aslen Ayverdi'nin ağabeyi mimar ve sanat tarihçisi Ekrem Hakkı Ayverdi'dir. Bu kısa fakat dikkate değer anı, Sinan'ın zekâsının ve hazırcevaplığının haricinde onun daha şimdiden nasıl bir aileye ve zümreye mensup olduğunun bilincinde olduğunu gösterir. Ekrem Hakkı Ayverdi'nin konağında dadılara, hizmetçi ve temizlikçilere alışık olan Sinan, ebeveynleriyle yaşadığı evde bir müddet hizmetçi olmamasından dolayı mutfak ve temizlik işlerinin annesine kalmasına da çok üzülür (Ayverdi, 2019: 63). Sinan yavaş yavaş ve bir çocuk olarak farkında olmadan kendince seçkinci bir sınıf bilincine sahip olmaya başlar. Dil ve din eğitiminin yanında, Türklük ve tarih bilinciyle yetiş(tiril)en Sinan, okul yıllarıyla birlikte hem kendinin hem de ait olduğu kültürün, sınıfın ve cemiyetin farkında olarak ilk çocukluk dönemini geçirir.

Metanet: Babanın yitimi, siyaset ve çocukluğun erken bitişi

Sinan'ın çocukluk dönemi her daim güllük gülistanlık değildir. Bazı, çocuklukta olduğundan daha hüzünlü görünen mutsuzluk ve umutsuzluklarla, hastalık gibi durumlara istinaden acı ve ıstırap duyduğu dönemler de olur. Daha üç yaşındayken ortaya çıkan bir deri hastalığı Sinan'ı da, ailesini de bir süre meşgul ederek hem tekrar tekrar saçlarının kesilmesine sebebiyet vermiş hem de ona bir süre acı çektirmiştir. Böylesi anlarda, Ayverdi bir çocuk olarak Sinan'da ciddi bir dirayet ve metanet vasfı olduğunu gözlemler; Kasım 1953'te, "Şahsi müşahede ve tespitime göre onda, ıztırar ve çaresizlikleri şirin ve latif görmek insiyâkı kuvvetle hâkim" (2019: 33) diye bu gözlemini de günlüğe not düşer. Pek çok farklı doktora gösterildikten sonra Sinan, tevekkül icabı "nefes et[mesi]" için aile dostu Bakırköy Müftüsü'ne götürülür (Ayverdi, 2019: 36). Bu kısmen ciddi ve sonradan tedavi edilen hastalıktan sonra, günlüğe yansı(tıl)dığı kadarıyla Si-

nan'ın kendine has bir sosyokültürel ortamda, ailesiyle mutlu bir çocukluk dönemi geçirdiğini belirtmekte bir beis yoktur. Hatta 1961 yazında, Sinan anne ve babasıyla bir Avrupa seyahatine dahi çıkar.

Sinan'ın yaşamını değiştirecek acı ve keder dolu dönem, on yaşındayken, bu geziden birkaç ay sonra babasının hiç beklenmedik ve talihsiz ölümüyle başlar. Sinan'ın babası Cemal Uluant, 10 Kasım 1961'de gece aniden rahatsızlanır ve bilincini kaybeder; yere düşerken başını demir sobaya çarpıktan kısa bir sonra da ölür. Ayverdi'nin (2019: 170) "En büyük acılarımdan biri oldu," diye tarif ettiği bu ani ölüm doğal olarak tüm aileyi etkiler ki Ayverdi çok kısa bir sonra Sinan'ın günlüğünü yazmayı bırakır; günlük, Sinan'ın babasını yitirmesine dair birkaç önemli not ve belgeyle sonlanır. Aslında Sinan'ın babasının ölümünün Türkiye'nin o dönemdeki siyasal koşullarıyla kısmen ya da zımnen bir ilişkisi vardır. Hatta Ayverdi'ye göre bu ölüm, neredeyse doğrudan bu koşullara dayanır. Bu hususta hem bu ölümü hem de Ayverdi'nin neden böyle düşündüğünü izah etmek gerekir.

Cemal Uluant (1919-1961) Amerika'da elektrik mühendisliği alanında yüksek öğrenimini tamamladıktan sonra Türkiye'ye döner. İstanbul'da bulunan General Elektrik Ampul Fabrikası'nın kurucusu ve işletme müdürü olur. Uluant'ın, Menderes dönemi iktidarından pek çok bakan ve siyasetçiyle hem şahsi hem aile dostlukları vardır. Üniversiteden yakın arkadaşı Şahap Koçatopçu (sanayi bakanı), Tevfik İleri (bayındırlık bakanı), Atıf Benderlioğlu (milli Eğitim bakanı) ve Milletvekili Bahadır Dülger (1911-1968) gibi dönemin önemli siyasetçileriyle yakın dostluğu olan Uluant, 27 Mayıs Darbesi nedeniyle hem idealist bir mühendis olarak ülkenin yaşadığı sarsıcı süreçten hem de sonrasında tüm bu ve pek çok başka dostunun Yassıada'da yargılanmasından dolayı zihinsel ve ruhsal olarak epey hırpalanır. Ayverdi (2019: 170), Uluant'ın psikolojik durumunu, "27 Mayıs İhtilali memleketi altüst edeli beri huzursuz, üzgün ve mustaripti" diye açıklar. Özellikle Yassıada yargılamaları süresince Uluant'ın ve kendilerinin üzüntü ve tedirginliğini bizzat belirtir:

> [b]u hamiyetli, mert, dürüst, imanlı, ihlaslı ve riyasız adam, [...] radyo başında teessürden ölesiye üzüldü. Hak adı altında, milyonlarca vatandaşa yapılan zulüm, cefa ve işkenceyi onun merhameti ve adalet duygusu asla kabul etmedi. Nihayet karar gecesi, hükümler radyoda okunurken, Nadide'nin [Sinan'ın annesi] ifadesine nazaran, iki saat sapsarı dinlemiş. Biz de evde harap bir halde idik" (Ayverdi, 2019: 173).

Ancak böylesi bir dönemden geçerken Uluant'ın haletiruhiyesini daha da sarsan bir olay vuku bulur. 29 Ekim'de (Cemal) Uluant, Nadide, Sinan, Sinan'ın küçük kız kardeşi Gülşah ve bir yakınlarının iki çocuğuyla birlikte Cumhuriyet kutlamalarını çocuklara göstermek için arabayla Taksim'e giderler. Önce Maslak yolunda arabaları durdurulup taciz edilen aile kısa bir süre sonra Taksim meydanında da bir saldırıya uğrar (Ayverdi, 2019: 174). Daha sonra Nezihe Araz'ın

da bir gazete yazısında değindiği –ki bu yazı günlükte de yer almaktadır– bu vaka, arabanın etrafının sarıldığı, kapılarının açıldığı ve üzerine çıkılıp bağrışıldığı şeklinde aktarılır.[25] Böylesi bir saldırının tam olarak neden ve ne şekilde cereyan ettiğine dair başka bir açıklama yoktur. Bu olaydan dolayı "[p]ek harap ve ürkmüş olarak eve döndüler" diye bu olaya günlükte yer veren Ayverdi (2019: 170), "o günden sonra bir sıkıntı başladı[ğını]" belirtir; bir tür "asabi şok"a yol açtığı düşünülen bu olaydan bir süre sonra da Sinan'ın babası vefat eder.

Böylesine kederli ve ani bir olayın, bir çocuk olarak Sinan'ı da fazlasıyla etkilediğini kavramak çok zor olmasa gerek. Okuldan dönüşünde babasının ölüm haberini alan Sinan ve aile için "[g]ünler çok çetin geç[mektedir]" (Ayverdi, 2019: 172). Babasının yitimiyle bir çocuk için tarifi pek de mümkün olmayan bir acıyı deneyimleyen Sinan'ın durumunu, Ayverdi (2019: 172) 21 Kasım 1961 tarihli, günlükteki son notunda, "Bütün metanetine rağmen içinden cayır cayır yanıyor," diye üzülerek anlatır.[26] Ayverdi'nin Sinan'ın önceki hastalığı vesilesiyle dirayetli diye nitelediği bu imanlı çocuğun, bu acı ve ıstıraba karşı metanetli olmaya çalışmaktan başka yapacak bir şeyi de yoktur. Okula başlamasından itibaren Ayverdi (2019: 146) zaman zaman, Sinan'ın "vazife ve mesuliyet diye bir mefhum tanımamış" olmasından dolayı endişelidir. Nitekim, okul çağındaki bu çocuğun "fazla taşkın, kararsız ve oturmamış bir hali" (Ayverdi, 2019: 144) olduğundan bahsederek daha sakin ve olgun bir çocuk tavrı beklentisi içinde olduğunu zımnen dile getirir. Babasının yitimi Sinan'ın masum çocukluğunun bitişi olduğu gibi, muhtemeldir ki böylesi bir mesuliyet hissinin de başlangıcı olmuş olabilir.[27]

Sinan'ın babasının vefatından kısa bir süre sonra bu konuda sitemkâr ve üzüntülü bir şekilde, bu vefatın "27 Mayıs İhtilali'nin memleket sathında açtığı yaralar ve barbarca hüküm süren askeri diktatorya" olduğunu yazan Ayverdi (2019: 173), Türkiye'deki "bu iç buhranları hazırlayan sonra da ondan faydalanmakta ola Rus emperyalizmi karşısındaki, askeri iktidarın ve Halk Partisi'nin gafil, gaddar ve menfaatçi tutumu" olarak yorumlar. Cemal Uluant gibi Ayverdi'nin de Menderes iktidarından siyasetçilerle, özellikle Ömer Faruk Sargut, Tevfik İleri ve Atıf Benderoğlu'yla yakın ilişkileri vardır; her biri evlerine de gidip gelen "ögrencileri"dir ki Ayverdi, Yassıada yargılamaları sırasında onlara destek olmuştur.[28] Dolayısıyla Sinan'ın babası Cemal Uluant'ın ve Ayverdi'nin bu süreçten fazlasıyla etkilendiklerinin farkında olmak gerekir. Ancak özellikle Ayverdi

25 Bu yazı, "Bir Asayiş Kurbanı" adıyla 19 Kasım 1961'de *Yeni Sabah* gazetesinde yayımlanmıştır.

26 Sinan'ın babasının ölümüne ve babasızlığıyla ilgili hissiyatına dair ayrıca bkz. Uluant (2024: 19-111).

27 Ayverdi sonraki yıllarda, torunları Sinan ve Gülşah'a nasihatler niteliğindeki mektuplar yazmış, bu mektuplar ilk kez 1985 yılında kitap olarak basılmıştır. Bkz. Ayverdi (2020).

28 Ayverdi'nin yakın arkadaşı Meşkûre ve Ömer Faruk Sargut'un kızı Cemalnur Sargut'un bu konuya dair kendi tanıklığı için bkz. Yalsızuçanlar (2021: 96). Komünizmle Mücadele Derneği'nin bir nevi temeli olan sağcı ve liberalizm karşıtı Türk Milliyetçiler Derneği'yle İleri'nin yönetimindeki Millî Eğitim Bakanlığı'nın ilişkisine dair bazı iddialar söz konusudur. Bkz. Ahmad (2007: 468).

nezdinde bu etkinin ne kadarının bu kişisel hususlardan kaynaklandığını bilebilmek çok zor. Yine de 1950'lerde bir dergâhın kadın lideri olarak milliyetçi bir kanaat önderi olan ve 1960'larda ve 1970'lerde oldukça etkin, sağcı bir "Soğuk Savaşçı"ya dönüşecek Ayverdi'nin ideolojik ve entelektüel seyrinin zaten böyle bir etki olmadan da gerçekleşebileceği iddia edilebilir. Öyle ki, Ayverdi haklı bir tutumla 27 Mayıs Darbesi'ni eleştirmesine rağmen, özellikle 1957-1960 yılları arasında totaliter uygulamalarıyla benzer bir tutumla "barbarca hüküm süren" Menderes iktidarına dair değil bir eleştiride bulunmayı, bunu mevzubahis dahi etmemektedir. Nitekim, öyle ya da böyle, Türkiye'nin o dönemki siyasi olayları nedeniyle mutlu bir çocukluk geçiren Sinan yetim kalır; bundan sonrasının Sinan'ın çocukluğunun öncesine göre daha farklı, buruk ve zorlu bir safha olarak yaşandığını düşünmek de zor değildir.

Ayverdi her ne kadar çocuklara ve çocuğun eğitimine çok önem verse bile çocukluğu, aşılması gereken ve pek de yüceltilmemesi gereken bir evre olarak değerlendirmektedir. Bunun nedeni, Ayverdi'nin düşünce dizgesinde insanın kendi varlığının ve bu varlığı yaratan ilahi kudretin de ayırdında olarak ona göre yaşamasının gerekliliğidir. *Hatıralarla Başbaşa* kitabında Ayverdi (2022: 84), "[ç]ocukluktan kurtulmak, kemâlin, olgunluğun tahtına oturmak için dünyaya gelmiş olmanın şuuruna varabilmek ise, ne sonsuz bir bahtiyarlıktır, ah bir bilebilsek!.." diye hayıflanır. Muhtemeldir ki Ayverdi, zaten dilini, dinini, Türklüğünü ve cemiyetini bilmeye başlamış olan Sinan'ın, babasının vefatı ve bunun neden olduğu acı tecrübeden dolayı, bu tür bir olgunluğa nasıl eriştiğine tanık olmuştur. Türkiye için 27 Mayıs Darbesi ve Yassıada yargılamalarının infazıyla kapanan bir dönem, Sinan için de bu mühim olaylarla ilintili olarak çocukluğunun masumiyetinin bittiği dönem olur.

Sonuç

Her ne kadar *Sinan'ın Günlüğü*'nün tarihsel, sosyokültürel, siyasal ve görsel içeriğinden dolayı Türkiye tarihiyle ilgili meseleleri, Ayverdi'nin tanıklığına dayanarak ele aldığı bu yazının başında belirtilmiş olsa da bu konuda oldukça dikkatli olmak gerekir. Her şeyden önce Ayverdi'nin tanıklığını (ya da herhangi bir tanıklığı) ve bu tanıklığın günlük (yahut benzeri anlatı) formunda aktarımını, kayıtsız şartsız tarihî bir belge olarak ele almamak gerekir. Ayverdi'nin bilincinden günlüğe süzülen bu notların nesnel ve hatasız olduğunu düşünerek bir değerlendirmede bulunmak yapılacak en temel hata olacaktır. Benzer şekilde, sadece bu günlük baz alınarak Ayverdi'ye ve düşüncelerine dair yorumlar da oldukça kısır, hatta yanıltıcı olabilir. Kaldı ki, *Sinan'ın Günlüğü* bir taraftan otobiyografik özellikler içeren edebî bir anlatıdır ki her anlatı da nihayetinde bir kurgudur, gerçeğin kendisi değil, temsilidir.

Oldukça şiddetli siyasal ve toplumsal olayların vuku bulduğu 1950'ler, Tür-

kiye'nin geleceği açısından olduğu kadar, Ayverdi'nin kişisel ve yazarlık yaşamıyla entelektüel duruşunu şekillendiren ve dönüştürücü bir dönemdir. Ümmü Kenan Dergâhı'nın ruhani önderi olduğu dönemde yazmaya başladığı *Sinan'ın Günlüğü*, Soğuk Savaş dönemi İstanbul'unda, seçkin ve alternatif bir Cumhuriyet çocuğunun çarpıcı bir portresini çizmektedir. Osmanlı kültürel mirasını ve İslâm değerlerini Türklüğün temel unsurları olarak gören Ayverdi, Kenan Rifâî'nin ahlâki öğretilerinin temelinde seküler bir yaşam tarzının hâkim olduğu seçkinci bir İslâm anlayışını tatbik etmektedir. Bu seçkinci tutum, köklü Türk-Osmanlı tarihî ve kültürel mirasının Cumhuriyet'le birlikte yeniden dönüştürülmesi ve modern yaşamın gerekleriyle uyum içindedir. Bu anlayışla Ayverdi'nin Sinan'a rehberlik ettiği en önemli meseleler, dil ve dindir. Tasavvuf kültürünün hâkim olduğu bir ortamda, daha çocukluktan itibaren Sinan, İstanbul Türkçesini bilen bir iyi mümin olarak yetiştirilir. Nasıl ki Sinan, hadiseler neticesinde babasının kaybıyla yaşamında başka bir evreye girmişse, günlükten de anlaşılacağı üzere Ayverdi de 1960 darbesi ve Yassıada yargılamalarından itibaren yavaş ama siyasal söylemlerinin tonu ve şiddeti artarak kendine özgü *millîyetçi* bir Soğuk Savaş aktörüne dönüşür.

Ancak *Sinan'ın Günlüğü* ister edebî yönüyle ister sosyal tarih açısından ele alınsın, bu günlük vesilesiyle Cumhuriyet ve çocuk arasındaki ilişkiye dair düşünülmesi gereken çok daha esas bir soru ortada durmaktadır. Türkiye'de siyasi meselelerin sığlığı, tarafgirliğin mutlak hükmü, kendi gibi olmayana karşı gösterilen hoşgörüsüz tutumun yanı sıra nezaketten ve çeşitlilikten yoksun bir ortamda, acı çeken hem Sinan hem de muhtemeldir ki Sinan'ın adlarını ve Türkçe telaffuzlarını yadırgadığı o çocuklar ve başkalarıdır da. Ayverdi'nin dediği gibi, "çocukluk şiir" ve "çocuk da şair" ise acaba Cumhuriyet, tüm kazanımları bir yana, hangi çocuklara, nasıl, ne kadar ve hangi koşullarda kendi çocukluklarının şiirini yazma imkânı tanı(ma)mıştır? Bu soru üzerine hassasiyetle düşünmek, belki da daha mutlu, sağlıklı ve şair çocuklarla dolu bir ülkeye sahip olmanın en temel adımlarından ilki olacaktır.

KAYNAKÇA

Ahmad, F. (2007) *Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)*, Ahmet Fethi Yıldırım (çev.), Hil, İstanbul.

Ahmad, F. (2003) *Turkey: The Quest for Identity*, Oneworld, Oxford.

Aksoy, N. (2009) *Kurgulanmış Benlikler: Otobiyografi, Kadın, Cumhuriyet*, İletişim, İstanbul.

Aytürk, İ. (2019) "Pious and Modern: Women's Islam in the Ayverdi Circle", *Türklük Bilgisi Araştırmaları/Journal of Turkish Studies*, 51: 219-236.

Aytürk, İ. ve Laurent M. (2013) "Paradoxes of a Cold War Sufi Woman: Sâmiha Ayverdi Between Islam, Nationalism, and Modernity", *New Perspectives on Turkey*, 49: 57-89.

Ayverdi, S. (2023) *Ne İdik Ne Olduk*, 8. baskı, Kubbealtı, İstanbul.

Ayverdi, S. (2022) *Hatıralarla Başbaşa*, 6. baskı, Kubbealtı, İstanbul.

Ayverdi, S. (2021) *İstanbul Geceleri*, 12. baskı, Kubbealtı, İstanbul.

Ayverdi, S. (2020) *Mektuplardan Gelen Ses*, 3. baskı, Kubbealtı, İstanbul.

Ayverdi, S. (2019) *Sinan'ın Günlüğü*, 2. baskı, Kubbealtı, İstanbul.

Ayverdi, S. ve Araz, N. (2021) "Birinci Etüd" Erol, S., Araz, N., Huri, S. ve Ayverdi, S., *Kenan Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* (10. Baskı) içinde, 10-253, Kubbealtı, İstanbul.

Banarlı, N.S. (1971) *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi II*, Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul.

(Beyatlı), Yahya Kemal (1989), *Aziz İstanbul*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

Binark, İ. (1999) *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası*, Cilt I, Kubbealtı, İstanbul.

Bora, T. (2023) *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasî İdeolojiler*, İletişim, İstanbul.

Demirci, M. (2018) *Vatan Ana Sâmiha Ayverdi: Misyonu ve Tasavvuf Anlayışı*, Nefes, İstanbul.

Kara, İ. (2025) "Tekpartili Yıllarda Dinî-Tasavvufî Düsünce Açısında Mühim Bir Kitap", *Derin Tarih*, 155: 28-34.

Kaynar, M.K. haz. (2023) *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, İletişim, İstanbul.

Keyder, Ç. (1999) *Türkiye'de Devletler ve Sınıflar*, İletişim, İstanbul.

Lewis, B. (2007) *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 10. baskı, Metin Kıratlı (çev.), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Mignon, L. (2017) "Du mysticisme au nationalisme religieux: les ambiguïtés de Sâmiha Ayverdi (1905-1993)", *European Journal of Turkish Studies*, DOI: https://doi.org/10.4000/ejts.5454.

Nuri, A. (2024) "İstanbul'da Yok-Olan: Sâmiha Ayverdi ve Zaven Biberyan'ın Hüzünlü Dönenceleri" Mehmet Beydemir (der.) *İstanbul ve Hüzün*, Ornis Kitap, İstanbul, 19-53.

Uluant, S. (2019) "Takdîm Niyetine" Sâmiha Ayverdi, *Sinan'ın Günlüğü* (2. Baskı) içinde, Kubbealtı, İstanbul, 5-7.

Uluant, S. (2024) *Ayverdiler. Bir Ailenin Kısa Hikâyesi*, Kubbealtı, İstanbul.

Uluant, Z. (2020) "Sâmiha Ayverdi (1905-1993)", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ek Cilt I,

Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 150-151.

Uymur, Z. (2008) *Samiha Ayverdi'nin İstanbul'u*, İBB Kültür A.Ş., İstanbul.

Yalsızuçanlar, S. der. (2021) Cemâlnur Sargut, *Sâmiha Ayverdi ile Sırra Yolculuk*, Nefes, İstanbul.

Yavuz, M.H. (2020) *Nostalgia for Empire: The Politics of Neo-Ottomanism*, Oxford University Press, Oxford.

Zürcher, E-J. (2010) *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Yasemin Saner (çev.), İletişim, İstanbul.

Bulgaristan göçmenlerinin grup kimliği: Eğitim, vasıf ve cinsiyet

*Gül Özsan**

Özet: Bulgaristan'dan 1978 ve 1989 yıllarındaki göçlerle İstanbul'a gelmiş toplam 40 kişiyle yapılan derinlemesine görüşmelere dayanan bu çalışmada, "Bulgaristan göçmeni" grup kimliğinin oluşumunda "eğitimli" ve "vasıflı" olma söylemlerinin hangi anlamlara geldiği, nasıl kullanıldığı ve cinsiyet konusuyla ilişkisi ele alınıyor. Türkiye'deki çalışmalarda göç olgusunun birçok boyutu ele alındı, ama araştırmalarda grup kimliklerinin inşası genellikle sorunsallaştırılmıyor. Grup kimliklerinin oluşumuna, "doğalcılığın" ve "kültüralizmin" indirgeyici yaklaşımlarından olabildiğince uzaklaşarak, iktidar mücadelelerinin bir parçası olarak bakmak gerekiyor. Grup ve göçmen grup kimliklerinin tarihsel süreçlerden bağımsız, mutlak bir biçimi bulunmuyor. Aktörler tarafından grup kimliğini oluşturmak için hangi özelliklerin, ne zaman ve nasıl kullanıldığı araştırmalarda gözden kaçırılmaması gereken bir unsur. Bu çalışma "Bulgaristan göçmeni" grup kimliği bağlamında, eğitim, vasıf ve "cinsiyet eşitliğine" bakışın çeşitli katmanlarını açarak ilgili literatüre katkıda bulunmayı amaçlıyor. Çalışmanın, en öne çıkan bulgularından biri görüştüğümüz kişilerin Bulgaristan'da aldıkları eğitime, özellikle kreş ve anaokulu eğitimlerine yaptıkları vurgu. Görüştüğümüz kişilerin üzerinde durduğu bir başka önemli nokta ise Bulgaristan'da hemen hemen herkesin çeşitli alanlarda teknik bilgi ve beceri edindiği bir meslek eğitimi almış olması. Kreş, anaokulu ve teknik liselerden yükseköğrenime kadar "donanımlı bir birey olarak" yetiştikleri böylelikle ortaya konuluyor. Eğitime yapılan vurgu, Bulgaristan göçmenlerinin grup kimliğinin derinlerine işlemiş bir yönüne işaret ediyor. Bulgaristan'da 1940'lardan itibaren yaşanan toplumsal, kültürel ve ekonomik dönüşümlerin kadınların eğitiminde, konumlarında ve çalıştıkları işlerde önemli değişimlere yol açtığı çeşitli araştırmacılar tarafından uzun bir zamandır vurgulanıyor. Hatta Bulgaristan örneği bu yönden ayrıksı ve özgün bulunuyor. Bu araştırmadaki kişiler de eğitimlerini, meslekî vasıflarını, daha önemlisi kadınların eğitimde ve çalışma yaşamında "eşit bir biçimde" yer alabilmelerini, yukarıdaki toplumsal dönüşümlerin kazanımları olarak görüyorlar. Araştırmadaki bulgular, bir yandan kimliğin ve grup kimliğinin yapısal unsurlarına işaret ediyor, öte yandan da kimlik oluşumunun sanıldığından daha fazla aktörün tavrına açık olduğunu gösteriyor.

Anahtar sözcükler: Bulgaristan göçmenleri, grup kimliği, eğitim, vasıf, toplumsal cinsiyet.

(*) Emekli, Prof. Dr. İstanbul Üniversitesi.

Giriş

2018 yılında Londra'ya gittiğimde, oraya göç etmiş tanıdığım bir kadınla yaşadıkları zorluklar üzerine konuşuyorduk. Sohbetimizin koyulaştığı bir yerinde hatırladığım kadarıyla şöyle demişti: "Burada resmî kurumlar, yerel yönetimler göç etmiş kişilere yönelik çeşitli sosyal faaliyetler yürütüyorlar ve bunun sonucunda da birtakım destekler veriyorlar. Göçmenlerin katılımını çok önemli buluyorlar. Biz de katıldık. Ama bizden konuşurken sürekli 'community' diyorlardı. Çok rahatsız oldum. Biz buraya neden geldik? Sadece 'community kimliğiyle' anılmayı isteseydim Türkiye'de kalırdım, buraya gelmezdim." Tanıdığım kadarıyla grup kimliklerine fazla önem veren biriydi. Bu yüzden söylediklerine şaşırmıştım. Ona göre "community dili" göçmenlerin hayatını kolaylaştırmıyor, tersine zorlaştırıyordu: "Senden böyle söz ettiği zaman sen kendini ifade edemiyorsun. Belli şeyler sadece söyleyebiliyorsun... Yani böyle Avrupalı olamıyorsun." O sırada telefon müziği olarak Bach'ın bir eserini kullandığını hatırladım. "Böyle bir toplantıdan geldikten sonra telefonuma Bach koydum," demişti. Söyledikleri, kimliğin içinden kolaylıkla çıkılabilir bir konu olmadığını bana düşündürmüştü. Kimlik ve grup kimliği bir yandan birtakım yapısal unsurlar üzerine kuruluyken bir yandan da sanıldığından daha fazla aktörün tavrına açık.

Bütün kimlikler gibi göçmen grup kimlikleri de başka grup kimlikleriyle ilişki içinde söylemsel mücadelelerle oluşturulur, tarihsel olarak değişkenlik gösterir ve değişik bağlamlarda farklı biçimlerde yeniden üretilir. Grup üyelerinin grup kimliğiyle ilişkisi sabit ve mutlak değildir. Ayrıca grup kimliklerinin oluşumunu aynı zamanda toplumsal olarak daha geniş bir bütüne, çeşitli kolektivitelere dahil olma talebi olarak okumak gerekiyor. Bu çalışmada ele alınan Bulgaristan göçmenleri bunun bir örneği olarak görülebilir. Bu bağlamda, göçmen grup kimlikleri ve göçmenler için hangi terimlerin kullanılacağı ve nasıl adlandırılacağı kritik önemdedir. Türkiye'ye göç etmiş Bulgaristan Türkleri için farklı araştırmacılar farklı terimler tercih eder.[1] Görüştüğümüz kişiler kendilerinden "Bulgaristan göçmeni" ya da "göçmen" olarak söz ediyor. Yaşı daha ileri olanlar "muhacir" terimini kullanıyor. Bu çalışmada ben "Bulgaristan göçmenleri" terimini kullanacağım. Bununla birlikte Todorova'nın (2010; 2019), "Balkan", "Balkanlılık" ve "Avrupalılık" kimlikleri için söylediğinden esinlenerek ifade edilirse, homojen, durağan ve sınırları net bir "Bulgaristan göçmeni" soyutlaması yanıltıcı. Çalışmada, "Bulgaristan göçmeni"[2] grup kimliğinin oluşumunda "eği-

1 Bu konudaki tartışmalar hakkında bkz. Kaytan (2021); Parla (2019); Nichols, Suğur ve Suğur (2003).

2 Bu çalışmanın dayandığı araştırma, TÜBİTAK tarafından maddi olarak desteklenen "Kültürlerarası Etkileşim Pratiği Olarak Bulgaristan'dan Türkiye'ye Göç: 1969-78 Yakın Akraba Göçü ile 1989 Zorunlu Göçü'nün Göçmenlerin Deneyim Anlatıları Üzerinden Analizi" başlıklı proje (119K855) kapsamında gerçekleştirildi. Bkz. aynı başlıklı proje raporu: Oya Morva ve Gül Özsan (2021). Araştırmadaki derinlemesine görüşmeler Gül Özsan ve Oya Morva tarafından yapıldı. Bu projenin fikri aynı zamanda proje yürütücüsü olan Oya Morva'ya aittir. Proje öneri metninin

timli" ve "vasıflı" olma söyleminin hangi anlamlara geldiği, nasıl kullanıldığı ve cinsiyet konusuyla ilişkisi ele alınıyor.[3] Çalışma, Bulgaristan'dan 1978 ve 1989 yıllarındaki göçlerle İstanbul'a gelen, 22'si kadın ve 18'i erkek toplam 40 kişiyle yapılan derinlemesine görüşmelere dayanıyor.

Grup kimliği ve göçmen grup kimliğine teorik yaklaşımlar

Grup kimliklerinin bireysel kimliklere benzer bir biçimde (Kertzer, 2017; Adams, 2021) değişken olduğu, ancak belirli süreçler içinde anlaşılabileceği giderek daha fazla araştırmacı tarafından vurgulanıyor. Tarihsel bir bağlam içinde sürekli inşa edildiği, sınırlarının mutlak değil, geçirgen olduğu grup kimliği üzerine yapılmış kuramsal çalışmaların günümüzde üzerinde uzlaştığı temel bir iddiadır. Grup kimliğinin mutlak bir biçimi bulunmadığı, ona "özcü" bir biçimde bakılamayacağı, dolayısıyla ancak gruplar arasındaki iktidar mücadelelerinin bir parçası olarak grup kimliklerinin anlaşılabileceği pek çok araştırmacı tarafından ifade edilir (Brubaker ve Cooper, 2000; Brubaker, 2002, 2004; Kertzer, 2017; Wimmer, 2007; Janoski, 2019).

Günümüzde kimlik, grup kimliği literatürü, kimlik, grup kimliği ve benzeri kavramları temelde şeyleştirmenin ve mutlaklaştırmanın derinlemesine sorgulaması üzerine kuruludur. Bununla birlikte kültürel farkın mutlaklaştırılmasının izlerini araştırmalarda özellikle somut gruplardan, tek tek gruplardan söz edilirken görmek mümkün. Kimliğin ve grup kimliğinin "homojen" tasavvurunun, "kültürel farkın" abartılmış biçimlerine sıklıkla kaynaklık ettiği ve bu bağlamdaki "kültüralizme" yönelik çeşitli eleştiriler yapılır (Bertossi ve Duyvendak. 2019). Örneğin göçmen grup kimliğine bakmada kültürel farklılığa yapılan fazla vurgunun, partikülarizme, yani tikelci bakışa savrulması mümkün. Göçmen grup kimliğiyle ilgili benzer bir uyarı ise "çok kültürlülük" kavramıyla ilgili yapılır.

Bunun dışında göç etmiş gruplar hakkındaki çalışmalarda pek çok kültürel kalıptan söz edilebilir. Özellikle göçmenler söz konusu olduğunda bu eğilim

yeniden yapılandırılmasında, araştırma sürecinde ve rapor yazma sürecinde benim gösterdiğim aşırı titizliğe sabırla katlandığı için kendisine ayrıca teşekkür borçluyum. Pandemi sürecinin bütün zorluğuna rağmen verimli ve keyifli bir araştırma süreci yaşadık. Dr. Arda Kaya'ya ve İsmail Ferhat Ayten'e görüşmeleri büyük bir özenle çözümledikleri için çok teşekkür ediyorum. Ayrıca araştırmada görüştüğümüz kişilere tek tek şükranlarımı sunuyorum. Görüşme önerimizi büyük bir incelikle kabul edip göç sürecinin ve sonrasının çeşitli zorluklarını açık yüreklikle bizimle paylaşmasalardı, bu çalışma yapılamazdı.

3 Bulgaristan göçmenlerinin Türkiye'deki emek piyasasına erişimleri tarihsel olarak değişim gösterir. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Danış ve Parla (2009); Parla (2009; 2019); Karakusheva (2012); Elchinova (2013); İçduygu ve Sert (2015); Kaytan (2021). Özellikle 1989'de göç edenlerin emek göçünün bir biçimi olarak Türkiye'de işgücü piyasasına dahil olmaları birçok yönden dikkat çekicidir (Bursa örneğinde kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Ciğerci [2021]). Bu çalışma da Bulgaristan göçmen işgücünün 20. yüzyılın son çeyreğinde Türkiye'deki konumu hakkında önemli ipuçları taşıyor. Bununla birlikte "emek göçü" kavramı ve bu bağlamdaki teorik tartışmalar üzerinden konu ele alınmıyor. Göçü ve göçmenleri ele alırken emek göçü kavramı konusundaki uyarılar için bkz. Akalın (2012: 103).

kendini sürekli üretebilen, analizlere de sızabilen köklü bir düşünme alışkanlığı. Günümüzde de çeşitli kültürel kalıplar üzerinden göçmen grupların anlatımı, açık bir biçimde olmasa bile dayandığı varsayımlar yönünden sık karşılaşılan bir durumdur. Bunun gibi önemli bir sorun ise göç tecrübesini yaşamış kişilerden söz edilirken, grubun bütün üyelerinin belirli kültürel stereotiplere hapsedilmesidir. Gerek kamusal tartışmalarda gerekse akademik literatürde grup kimliklerinin stereotipleştirilmesi yaygın bir eğilim (grup kimliğinde stereotiplerin rolü konusunda bkz. Todorova [2010: 128-132]). Diğer yönden ise gerçek dünyada grup kimliklerinin kurulması temelde birtakım genellemelere ve stereotiplere dayanır. Dolayısıyla göçmenlerle ilgili söylemlerde stereotiplerden tümüyle kaçınılması kolay değildir. Araştırmacılardan beklenilen, bir yandan grup kimliklerini kültürel kalıpların çerçevesine hapsetmeden incelemek bir yandan da grup kimliklerinin oluşumunda bu tür ideolojik kalıpların işlevlerini ortaya çıkarmak. Bunun ötesinde de kültürel kalıpların ve stereotiplerin işlevi bulunuyor. Özellikle göçmen grup kimliğinin oluşumunda ve kolektif yeniden üretiminde, stereotiplerin ve kültürel kalıpların rolü göz ardı edilemez. Bunlara rağmen göç literatürünün bir kısmının grup kimliklerine bakışı kültürel ve dinî açıdan örtük veya açık ön kabuller üzerine kuruludur. Ancak bu tür bakış açılarını tümüyle aşmak da kolay değildir (Cohen ve Sirkeci, 2021).

Brubaker (2015), grup kimliğinin sınırlarının belirlenmesinde hem kültür hem biyolojik temelli yaklaşımlar karşısında araştırmacıların dikkatli bir konum almaları gerektiğine vurgu yaparak, özellikle de gruplar arası farkların kültürel boyutlarının ortaya konulma biçimiyle ilgili onlara uyarıda bulunur. Grup kimliğinin mutlak bir biçiminin olamayacağına ve değişkenliğine işaret eder ve bu konudaki kültüralist bakışın ve natüralizmin tehlikelerine dikkat çeker (Brubaker, 2015; Mayrl, 2019). Ayrıca grup ve göçmen grup kimliğinin anlatımında sık karşılaşılan kültüralizmin ulusal kimliğin inceltilmiş bir okuması olduğu çeşitli araştırmacılar tarafından ileri sürülüyor (Collins ve Bayliss, 2020). Ancak kültür merkezci görüşün, *kültüralizmin* grup kimlikleriyle olan ilişkisi çok daha eskidir. Bunun dışında da "doğa" ve biyolojik temelli yaklaşımların gruplar arası farkları ve grup kimliklerini atlatmadaki çeşitli etkilerine dikkat çekilerek, göçmenlere yönelik yaklaşımların büyük bir kısmının "doğalcı" bakış açısını taşıdığı vurgulanır. Bu konudaki "doğalcı" yaklaşım, ilk bakışta kendini "kültüralizm" ve "kültürel mutlaklık" karşısında konumlasa da benzer bir bakış açısını yansıtıyor. Ülkelerin vatandaşlık işlemlerinde, entegrasyon politikalarında, eğitimde ve başka yasal uygulamalarında göçmenler sınıflanırken başta kullanılan dil olmak üzere "doğallaştırmanın" çeşitli biçimleri kolaylıkla görülebiliyor (Janoski, 2019). Diğer yandan göçmenlerin bu tür bakış açılarıyla ve önyargılar taşıyan dinî, etnik, cinsiyete dayalı kültürel kalıplarla baş etme biçimlerine literatürde giderek daha çok yer veriliyor.

Kimlik ve göçmen grup kimliği konusundaki başlıca tartışmaları görebileceğimiz temel yerlerden birini de göç ve etnisite çalışmaları oluşturuyor. Göç eden

grupları ulusal kimlik içinde nasıl konumlamak gerektiği bu literatürde sık sık konu edinilir. Bu konudaki tartışmalar bir yandan da göçmen grup kimliğinin tarihyazımının ne denli büyük bir mücadelenin konusu olduğunu gösteriyor. Ayrıca göçle ilgili kamusal tartışmalarda göç ve göçmenlerle ilgili söylemlerde, kimliğin ulusal kimlikle olan bağının nasıl içinden çıkılamaz bir konu haline geldiği giderek daha fazla araştırmacı tarafından vurgulanıyor (Musolff ve Viola. 2019).

Diğer yandan uluslararası göç çalışmalarında entegrasyon ve diaspora kavramları da içinde olmak üzere etnisite kavramlarıyla ilgili devam eden birçok tartışma yürütülüyor. Göçmenlerin grup kimliğinin ele alınışında homojen bir ulusal kimlik tasavvurunun yarattığı sorunlara benzer bir biçimde etnisite kavramının kendisine yönelik de pek çok itiraz bulunuyor (Schiller vd., 2006; Kertzer, 2017).[4] Göçmenlerin deneyimlerini ve yaşadıkları çeşitli sorunları etnik kimlikle sınırlamanın, kişilerin göç ettikleri ülkelerde taleplerini ifade edebilmelerinde ve mücadelelerinde yarattığı kültürel ve politik bariyerlerin gözden kaçırılmaması gerekir. Nitekim gerek bireysel kimlik gerekse grup kimliği anlatılırken, "etnisite" ve benzeri kavramların dar ve sınırlı kullanımlarına yönelik de giderek daha fazla eleştiri yapılıyor (Zhou, 2019). Etnisite ve benzeri kategorilerin statik değil, dinamik ve değişken olduğu, göçmenlerin kendi kimliklerini inşa etmelerinin farklı yolları bulunduğu grup kimliği ve göç çalışmaları eksenindeki literatürün günümüzde üzerinde uzlaştığı bir konu (Brubaker ve Cooper, 2000; Brubaker, 2004; Kertzer, 2017; Wimmer, 2007, 2013; Decimo ve Gribaldo, 2017; Janoski, 2019).

Göçmen işgücünün eğitimli veya meslekî yönden vasıflı olup olmadığı uluslararası göç literatürünün en başta gelen meselesi. Göç ve göçmenler hakkında "vasıflı-vasıfsız" veya benzeri karşıtlıkların kullanımı ve konuya bu tür dar kalıplarla yaklaşılması giderek daha fazla sorgulanıyor (Düvell, 2006; Şirin Öner, 2012). Bu tür ikili karşıtlıklara rağmen göçmenlerin gittikleri ülkenin emek piyasasına erişebilmelerinde nitelikli eğitimin ve vasıflı emeğin kritik bir rolünün olduğu vurgulanıyor (Amthor, 2019; Banks, 2020; Hercog, 2019). Nitekim göçmenlerin gittikleri ülkedeki emek piyasasına dahil olmalarında ve edindikleri konumlarında, eğitimin önemli bir belirleyici olduğu konusunda uluslararası göç literatüründeki uzlaşma görülebiliyor (Bilecen, 2020).

Söylemsel olarak bakıldığında, gündelik yaşamda ve kamusal tartışmalarda göçmen emek gücünden, özellikle kadınların işgücünden vasıfsız olarak söz edilmesi, dahası "vasıflı olma" retoriğinin pek çok düzlemde içeriğinden uzaklaştırılarak kullanımı ve göçmenlerin bu yolla (dil ve söylem yoluyla) "vasıfsızlaştırılması", ülkelerin politikalarında ve akademik literatürde yaygın karşılaşılan bir durum. Bu doğrultuda çeşitli araştırmacılar tarafından, göçmenlerle ilgili gerek literatürde gerekse gündelik yaşamda bu konudaki retoriğe dikkat çeki-

4 Göç çalışmalarında ve uluslararası göç yazınında etnisitenin yanı sıra temel kavramlarla ilgili kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Şirin Öner (2012).

lerek, bu yolla aynı zamanda ne tür ayrımların inşa edilip sürdürüldüğü ortaya konuluyor (Vigouroux, 2017; Lising, 2017; Hercog, 2019).

Farklı göçmen gruplarının deneyimlerinden hareketle sınıf, etnisite ve yaş gibi kategorilerin ne tür etkileri olduğuna, aralarındaki ilişkinin griftliğine giderek daha fazla işaret ediliyor (Hickman vd., 2012). Göçmenlerin istihdamının niteliği ve emek gücünün biçiminde cinsiyet temel parametrelerden biri (Mora ve Piper, 2021; Biehl ve Danış, 2020; Dedeoğlu ve Ekiz Gökmen, 2020). Nitekim ülkelerdeki istihdamın ve emek gücünün farklı toplumsal gruplara ve cinsiyete göre nasıl yapılandığı ve toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından ne tür özellikler taşıdığı daha fazla çalışılıyor (Brettell, 2016, 2021; Mora ve Piper, 2021).

Türkiye'deki göç araştırmaları geniş bir sorunsal yelpazesine sahip ve birçok kuramsal ve yöntemsel açılımlar getiriyor. Ama araştırmalarda grup kimliklerinin oluşumu ve farklı parametreleri genellikle sorunsallaştırılmıyor; grup kimliklerinin öteden beri mevcut olduğu görüşü yaygın. Bu çalışma ise "Bulgaristan göçmeni" grup kimliğinin inşasında, "eğitimli" ve "vasıflı" olmanın etkilerini ve cinsiyet konusuyla olan bağını inceliyor.

Balkanlar'dan Türkiye'ye yapılan göçlere ise uzunca bir süre sınırlı bir ilgi gösterilmiştir. Bazı araştırmacılar Balkanlar'dan gelen nüfusun az çalışılmasında vatandaş olur olmaz kendilerine Türk kimliğinin atfedilmesi (Erder, 2000) ve Balkan göçmenlerinin genelde "kolay uyum sağlamaları" (Tekeli, 1990; Ciğerci, 2012) gibi hususlara dikkat çekiyor. Balkanlar'dan gelen Türk göçmenlerin, Türkiye'deki çoğunluk grupla aynı sayılması, onların grup kimlikleri konusunu daha karmaşıklaştırıyor.

Bulgaristan'dan Türkiye'ye yapılan göçlerle ilgili çalışmalar genel hatlarıyla değerlendirildiğinde de yine uzun bir süre konuya yeterince akademik ilgi gösterilmediği söylenebilir. Bulgaristan göçmenlerinin "Türk soylu" olması, Türkiye'deki göçmenlerin "makbullük hiyerarşisinde" üst sıralarda yer alması (Danış ve Parla, 2009) ve bununla bağlantılı olarak entegrasyon ve uyum açısından sorun taşımadıkları yönündeki görüş buna neden olarak gösteriliyor. Balkanlar'dan gelen Türk göçmenler için söylenebileceği gibi bu faktörler Bulgaristan göçmenlerinin grup kimliklerinin inşasını sorunsallaştırmayı güçleştiriyor. Ancak doğrudan bu konuyu merkeze almasa da giderek daha fazla sayıda ve kapsamlı çalışmanın yapıldığı da görülüyor.

Bulgaristan'dan Türkiye'ye yapılan göçlerle ilgili literatürün önemli bir bölümünü farklı disiplinlerin bakış açılarıyla yapılmış lisansüstü çalışmalar oluşturmaktadır. Türkiye'deki dış göçlerin ve Bulgaristan göçünün kritik tarihsel dönemeçlerine dikkat çeken kapsamlı çalışmalar (İçduygu ve Kirişçi, 1999; İçduygu ve Sert, 2015) var. Göçü ve göçmenleri birden fazla toplumla ve ulus-devletle bağlantıları açısından görmeye imkân sağlayan *ulusötesilik* tartışmaları çerçevesinden ele alan çalışmalar (Parla, 2006, 2009; Danış ve Parla, 2009) mevcut. Bu çalışmalar göç araştırmaları alanındaki yeni çalışmalara, çok değerli teorik ve

yöntemsel açılımlar sunuyor. Bunların dışında da Bulgaristan göçünün iktisadi ve tarihsel boyutlarını farklı perspektiflerle ele alan çeşitli çalışmalar yapılmıştır.

Bulgaristan göçmenlerinin Türkiye'de konumları ve kamusal alanda nasıl temsil edildiği konusu yakın tarihli çalışmalarda ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Parla, çalışmasında (2019: 10-12), "Bulgaristanlı" kimliğinin kamusal alanda temsil edilişinin esas olarak sekülerlik ve eşitlikçi cinsiyet ilişkileri üzerinden yapıldığını belirtir. Bulgaristan göçmeni kadınların, Türkiye'deki çalışma yaşamında yer almalarının yarattığı gerilimler ve denge arayışlarına, iki ayrı toplumda nasıl konumlandıklarına ilişkin çok değerli çalışmalar bulunuyor (Parla, 2007; Elchinova, 2013; Parla, 2019). Bulgaristan göçmenleriyle ilgili araştırmalarda grup kimliği açısından toplumsal cinsiyet söyleminin rolü konusu son yıllarda kapsamlı olarak daha çok çalışılıyor (Parla, 2007, 2019; Elchinova, 2013; Kılıçlı, 2017; Kaytan, 2021; Hergüvenç, 2020). Grup kimliğinin inşasında birçok unsurun etkili olduğu açıktır. Bu çalışma ise Bulgaristan göçmenlerinin grup kimliğinin oluşumunun arka planında kalan kritik veçhelerine odaklanıyor. "Bulgaristan göçmeni" grup kimliği bağlamında "eğitim", "vasıf" ve cinsiyete bakışın çeşitli katmanlarını açarak ilgili literatüre katkıda bulunmayı amaçlıyor.

Çalışmanın dayandığı araştırma ve yöntem

Çalışmanın dayandığı araştırmada görüşülen kişilerin 22'si kadın ve 18'i erkek, 13'ü 1978 göçmeni, geri kalan 27 kişi ise 1989 göçüyle Türkiye'ye gelmiş. Görüştüğümüz kişilerin büyük bir kısmı göçün ardından farklı zaman dilimlerinde de olsa İstanbul Avcılar ve Gaziosmanpaşa semtlerine yerleşmiş. Daha az sayıda kişi ise kısa sürelerle de olsa göçten sonraki süreçte bu semtlerde yaşamış. Büyük bir bölümü Bulgaristan'ın kuzeydoğusunda bulunan Şumnu ve Razgrad doğumlu. Her iki yerleşim yeri de Deliorman olarak bilinen bölgede bulunuyor. Bu bölgeler aynı zamanda verimli toprakların ve coğrafi olarak tarım arazisinin yaygın olduğu yerler. Oldukça az sayıdaki kişi yine bu bölgeye yakın Kubrat ve Podavya doğumlu. Bir kişi ise Targovishte'de, Türkçe adı Eski Cuma olan bölgede doğmuş.

Göç araştırmalarında niteliksel yöntemin, derinlemesine görüşmelerin önemine sıklıkla dikkat çekilir. Bu tür görüşmelerde, özellikle de göç araştırmalarında derinlemesine görüşmelerde soruların nasıl formüle edilebileceği ise en başta gelen tartışmalardan biri. Temel sorunların ne olduğu ve araştırmacının hangi konumu aldığı, özellikle de etik ilkeler konusunda pek çok vurgu görmek mümkün (Gu, 2019; Kümbetoğlu, 2012). Bu araştırmada kullanılan derinlemesine görüşme formu, projenin konusuna ve amacına bağlı olarak çeşitli temalar çerçevesinde düzenlendi. Araştırma sırasında eğitim, meslekî vasıf ve bu bağlamdaki cinsiyet eşitliğiyle ilgili pek çok anlatıyla karşılaştık. Soru sormamıza gerek kalmadan da bu konudaki konuşma isteği ve heyecan belirgin bir biçimde

görülebiliyordu. Hem kadınlar hem erkekler canlı örnekler vererek eğitimlerini ve meslekî vasıflarını anlatıyorlardı.

Derinlemesine görüşmelerin bir kısmını yüz yüze görüşmeler, önemli bir bölümünü ise yaşanılan COVID-19 pandemisi nedeniyle ayrıntılı çevrim içi görüşmeler biçiminde gerçekleştirildi. Araştırmaya dahil edilen kişilere araştırmayla ilgili bilgi verildi ve tek tek rızaları alınarak görüşmeler kaydedildi. Çevrimiçi görüşmelerde ise hem ses hem görüntü kayıtları alındı. Görüşmelerin kayıtları sadece yürütücü, araştırmacı ve bursiyerlerin ulaşabileceği dijital ortamda depolandı. Derinlemesine görüşmeler, proje bursiyerleri tarafından titiz bir biçimde deşifre edildi. *Word* dosyası haline getirilen nihai metin araştırmacı ve yürütücü tarafından kodlandı. Araştırmadaki çevrimiçi görüşmeler, derinlemesine yöntemin gerektirdiği biçimde ayrıntılı yapıldı.

Görüşülen kişilerin belirlenmesinde, niteliksel araştırmanın kartopu ve amaçsal örneklem biçimleri kullanıldı. Bu tür örneklemlerde esas olan araştırmanın amacı, araştırmanın ana soruları ve dayandığı kuramsal bakış açısıdır (Mason, 1996; Kümbetoğlu, 2005). Çeşitli araştırmacıların belirttiği gibi göçle ilgili çalışmalarda görüşülen kişilere nasıl ulaşıldığı (özellikle de niteliksel göç araştırmasında) üzerinde en fazla durulması gereken konudur. Araştırmaya dahil edilen kişilere erişim biçimi büyük bir titizliği gerektirir (Kümbetoğlu, 2012; Coşkun, Sarıalioğlu ve Dinçer, 2020). Bu araştırmada görüşme yapılan kişilerin yakın çevreleri ve Türkiye'deki sosyal ağları başka kişilere ulaşmamızda önemli imkânlar sağladı. Bunun dışında proje yürütücüsünün aile fertlerinin Bulgaristan göçmeni olmaları görüştüğümüz kişilere erişimimizi kolaylaştırdı.

Göç ve etik ilkeler açısından bakıldığında, niteliksel çalışmalar görüşülen kişilerle ilgili en fazla kişisel ve bir ölçüde de "gizli" kalması gereken bilginin yer aldığı araştırma biçimlerinden biridir. Özellikle de göç araştırmaları açısından bu konu büyük bir dikkat gerektirir. Göç etmiş kişilerin yaşadıkları zorluklar, göç süresinde ve sonrasında karşılaştıkları çeşitli engeller ve bunlarla baş etme biçimleri ele alınırken niteliksel çalışmalarda büyük bir özen gösterilmesi gerektiğine literatürde yaygın olarak vurgu yapılır (Düvell vd., 2010: 228; Coşkun, Sarıalioğlu ve Dinçer, 2020: 75). Araştırma sürecinde karşılaştığımız sorunlardan biri görüştüğümüz kişilerin görüşme sırasında sık sık hem Türkçe hem Bulgarca terimler kullanmalarıydı. Özellikle de eğitim süreçlerini, nasıl bir meslek eğitimi aldıklarını, Bulgaristan'da kullandıkları meslekî araç gereçleri ve okudukları meslekî kitapları anlatırken Bulgarca terimleri daha fazla kullanabiliyorlardı. Göç edenlerin gündelik yaşamlarında ve görüşme sırasında genel olarak hangi dili kullandıkları, hangi bağlamlarda ve ne tür kavramlara başvurdukları grup kimliklerinin tezahürü için anlamlı bir çerçeve sunuyor. Ayrıca göç etmiş pek çok kişi için dilin nasıl kullanılacağı, farklı dillerle ilişki ve diller arası geçişler girift bir konudur (Bornstein vd., 2019). Araştırmamızda görüştüğümüz kişiler Türkçenin dışında kimi zaman Bulgarca ve bazen de her iki dili birlikte kulla-

nıyorlardı. Eğitim ve meslekî vasıf anlatılırken kavramlar arasında hızlı geçişlerin yapıldığı durumlarda anlama sorunu yaşayabiliyorduk. Eğitim ve vasıflarını anlatmadaki heyecanları Bulgarca kavramları ifade ederken anlaşılmayı daha da güçleştiriyordu. Bu durumlarda araştırma sırasında ve bazen de sonradan, anlaşılmayan kelimeleri yeniden sorduk. Ancak bu tür zorluklarla baş etmemizi esas kolaylaştıran, araştırmanın yürütücüsünün Bulgaristan göçmeni olmasıydı.

Görüşülen kişilerin demografik ve sosyal özellikleri

Araştırmada 1978'de göç etmiş toplam 13 kişiden biri 1936, ikisi 1943 doğumludur. 1950-59 doğumlu yaş grubunda beş kişi ve 1960-69 yaş grubunda ise dört kişi bulunuyor. Bir kişi ise 1972'de doğmuş. Görüşülenlerin sekizi kadın ve beşi erkek. 1936 doğumlu olan kadın, Bulgaristan'da ilkokul eğitimini tamamlamış ve fabrikadan "iş alarak" evde çalışmış. 1943 doğumlu olan bir kadın ve bir erkeğin ikisi de ortaokul mezunu. Kadın Bulgaristan'da fabrikada imalat işçisi, erkek ise ayakkabı üretimi alanında uzun zaman çalışmış ve ayakkabı yapımında devlet tarafından işindeki başarısı nedeniyle kendisine ödüller verilmiş. 1950-59 doğumlu yaş grubundaki üç kadından ikisi lise mezunu. Biri ise ebelik eğitimi ve hemşirelik alanında yükseköğrenim görmüş ve bu alanda çalışmış. Bu yaş grubundaki lise mezunu kadınlardan biri Bulgaristan'da fabrika işçisi olarak, diğeriyse muhasebe uzmanı olarak çalışmış. Bu kadınlar göç ettikten sonra Türkiye'de benzer alanlarda işler yapmış. Aynı yaş grubundaki lise mezunu iki erkekten biri göç ettikten sonra değişik alanlarda çalıştıktan sonra çeşitli işletmelerde kaynakçılık işi yapmış. Lise mezunu diğer kişi ise fabrikada işçi olarak istihdam edilmiş ve aynı zamanda müzisyenlik mesleğini sürdürmüş. 1960-69 yaş grubunda bulunan iki kadın da ortaokul mezunu ve ikisi de fabrika işçisi olarak çalışmışlar. Bu yaş grubundaki iki erkekten biri lise mezunu ve Türkiye'de inşaat sektöründe boyacı olarak uzun süre iş yapmış. Diğeri lise eğitimini tamamlamadan Türkiye'de kamuda görevlendirilmiş. Özetle, 1969-78 göç grubundaki 13 kişinin altısı lise, dördü ortaokul, biri üniversite, ikisi ise ilkokul mezunu. Büyük bir kısmı Bulgaristan'da meslekî eğitim veren okullar veya çeşitli teknik becerilerin öğretildiği bir eğitim sonucunda bir meslekî vasıf kazanmış. Az sayıda kişi ise bunun dışında çeşitli ortamlarda bulunarak ve çeşitli işler yaparak bir meslek edinmiş.

1989 göçüyle Türkiye'ye gelen toplam 27 kişinin yaş ve cinsiyet dağılımlarına bakıldığında, iki kişi (ikisi de kadın) 1930-39 doğumlu yaş aralığında bulunuyor. 1940-49 doğumlu yaş aralığında iki kişi (ikisi de erkek) yer alıyor. 1950-59 doğumlu yaş aralığında üç kişi (iki kadın, biri erkek), 1960-69 doğumlu yaş aralığında ise toplam dokuz kişi (beşi kadın ve dördü erkek) yer alıyor. 1970-79 doğumlu yaş aralığında toplam sekiz kişi bulunuyor, bunların altısı kadın ve ikisi erkek. Son olarak 1989 göç grubunda yer alan üç kişinin (ikisi kadın ve biri

erkek) ikisi 1980'lerin başında Bulgaristan'da doğmuş. Bu göç grubunda bir kişi ise 1994 yılı İstanbul Avcılar doğumlu.

1989 göç grubundaki toplam 27 kişinin 18'i bir üniversite veya dengi bir yükseköğrenim kurumundan mezun. Bunların sekizi kadın, onu erkek. Kadınların ikisi üniversitede öğretmenlik, biri iktisat, biri turizm ve otelcilik ve biri fen bilimleri alanında eğitim almış. Bunun dışında Bulgaristan'da sağlık meslek yüksekokullarından aldığı iki yıllık bir eğitimin sonucunda tıbbi laboratuvar teknikeri olan kişilerin ikisi de kadın. Ayrıca bir kadın ise Bulgaristan'ın Kırcaali bölgesindeki ebe ve hemşire yetiştiren iki yıllık bir okuldan mezun. Buna karşın üniversite mezunu erkeklerin (toplam 9) biri bilgisayar mühendisliği, ikisi öğretmenlik, biri diş hekimliği eğitimi (Türkiye'de üniversite okumuş), biri ziraat mühendisliği, biri tıp eğitimi (üniversiteyi Türkiye'de okumuş), biri kimya mühendisliği eğitimi almış. Bir kişi 1994'te Türkiye'de doğmuş ve ardından Bulgaristan'a dönmüş ve orada peyzaj ve mimarlık alanında yükseköğrenimini tamamlamış. Bu grupta bir kişi ise lise eğitimi sırasında Türkiye'ye göç etmiş ve burada bir üniversitede reklam ve fotoğrafçılık alanında okumuş. Ayrıca erkeklerden biri de göç ettikten sonra Türkiye'de bir üniversitede ön lisans eğitimi almış ve nüfus memuru olarak çalışmış. Bunların dışında 1989 göç grubunda bulunan 7 kişi de lise mezunu. Bunların da üçü erkek. Bu kişilerin hemen hemen tümü Bulgaristan'da belli alanlarda eğitim veren bir meslekî-teknik okulundan mezun. Geriye kalan iki kişi ise ortaokul mezunu; bunların ikisi de kadın. 1989 göçmenlerinin önemli bir bölümü, üniversite eğitimini Türkiye'de tamamlamış. Bununla birlikte tümü Bulgaristan'da aldıkları eğitimi önemli görüyor. Her iki göç grubunda da eğitimlerine ilişkin anlatılar, temelde Bulgaristan'daki deneyimleriyle sınırlı. Başka bir ifadeyle yaşamlarını sürdürme ve iş bulabilmelerinde birinci faktör olarak Bulgaristan'daki "nitelikli eğitimi" görüyor. Anne ve babalarının eğitimini anlatırken de verdikleri örnekler oldukça somut ve dikkat çekici.

Ele aldığımız göç dönemine bağlı olarak (1978 ve 1989 yıllarındaki göçler) görüştüğümüz kişiler ile anne-babalarının yaşları oldukça farklılaşıyor. Birinci grubun anne-babalarının yaşları, tahmin edileceği gibi ikinci gruptan, yani 1989 göçmenlerinin anne-babalarının yaşlarından çok daha büyük. Bu da anne ve babalarının eğitim ve meslekleri dışında sınıf konumları hakkında da dikkatli olmayı gerektiriyor. Hem anne ve babaları hem de görüştüğümüz kişiler hakkında bu konuda genelleme yapmanın önünde diğer bir engel ise araştırmamızda birinci gruptaki (1969-1978 göçmenleri) sayısal sınırlılık. Buna rağmen bu grubun tarımsal emekten giderek fabrika işçiliğine doğru bir dönüşüm yaşadıkları söylenebilir. Görüştüğümüz kişilerin hemen hemen tümü (her iki göç döneminde de) Bulgaristan'daki sosyalist politikaların uygulamaları sonucunda göç etmeden önce kendi evlerinde oturmuş. Görüştüğümüz 1989 göçmeni kişilerin göç etmeden önceki eğitim, meslek durumları ve yaşam biçimleriyle ilgili özelliklerine bakılırsa, büyük bir kısmı Bulgaristan'daki sosyalist dönemin

(1944-1989) işçi sınıfı ile orta sınıfı olarak konumlanabilir. Buna karşın Bulgaristan'ın eğitim, istihdam ve sınıf politikalarındaki keskin değişimler düşünüldüğünde iki göç grubu arasındaki sınıfsal farkları kestirmek güç. Türkiye'de ise göç dönemlerine bakılmadan Bulgaristan göçmenlerine genelde kentli, eğitimli bir orta sınıf veya "varlıklı" kişiler olarak bakılır. İlginç bir biçimde bu konudaki stereotip fazla değişmeden varlığını sürdürüyor. Göç olgusunun geneli için söylenebileceği gibi görüştüğümüz kişilerin göçün başlangıcındaki Türkiye'deki sınıf konumları ile daha sonraki konumları arasında fark var. Ayrıca Türkiye'ye göç ettikten sonraki sınıf konumları çeşitli faktörlere bağlı olarak günümüzde de Bulgaristan'dan daha karmaşık gözüküyor. Bunlara rağmen, eğitim, meslekî konumları, bu konulardaki bakış açıları ve yaşam tarzı olarak Türkiye'deki kentli orta sınıfların önemli bir kesitini oluşturdukları rahatlıkla söylenebilir.

Bulgaristan'da eğitime genel olarak bakıldığında Todorova'nın çalışmasında (2019: 305) kadınların eğitimiyle ilgili şu tür tarihsel veriler bulunmaktadır: "20. Yüzyıla girerken, Bulgaristan'da kadınların okuma oranı %14'ün altında değildir. 1934'te bu sayı %57'ye yükselmiştir. 1937'de yükseköğrenimdeki kadınların oranı ise %22.7'dir." Todorova'ya göre (2019: 306) Bulgaristan, diğer doğu Avrupa ülkelerinden bu yönden ayrışmaktadır. Diğer bir ifadeyle eğitimde cinsiyet eşitliği açısından olumlu yönde farklılık göstermektedir. 1946'da yükseköğrenimde belli bir uzmanlık gerektiren çeşitli alanlarda dikkate değer oranda kadın bulunmaktadır. Bununla birlikte belirtilen dönemde kadınlar, ev içindeki rollerinin devam görülen öğretmenlik ve sağlığın çeşitli alanlarında (eczacı ve diş hekimi gibi) esas olarak yer almaktadır. Bunun yanı sıra erkeklere göre daha az istikrarlı konumlarda ve daha az maaşa çalışmaktadır. Buna karşın Todorova, Bulgaristan'da kadınların emek gücünün aktif bir parçası olduğu algısının devam ettiğinin göstergesi olarak bu durumu vurgular. Ona göre kız çocuklarının eğitimini sağlayan ailelerin yanı sıra eşleri de benzer bir biçimde bu algıyı taşımaktadır. Todorova, Bulgaristan örneğinde kadınların eğitimine önem verildiğine dikkat çeker.

Bu bağlamda görüştüğümüz kişilerin anne ve babalarının eğitiminden sınırlı örnekler vermek gerekirse annesi doktor olan kişilerle karşılaşmadık, babası doktor olanlar var, ancak sayıca çok az. Görüştüğümüz kişiler, annelerinin veya aileden yakın kadınların daha çok sağlığın çeşitli kademelerinde (laboratuvar teknisyeni, ebe ve hemşire gibi) çalıştığını söylese de bu konuda daha fazla araştırma verisi gerekiyor. Ayrıca her iki göç grubunda da Bulgaristan'da tıp eğitiminin, özellikle doktorluğun esas olarak Bulgar kökenli kişilerle sınırlı tutulduğu anlatılıyor. Her iki göç grubunda annesi veya babasının öğretmen olduğunu söyleyen kişiler var. Ayrıca hem kendisi öğretmen olan hem annesi ve babası Bulgaristan'da öğretmen olan kişiler var. Ailelerde öğretmenlerin ağırlıkla kadınlar olduğu düşünülse de cinsiyet açısından net bir ayrışmadan söz edilemez. Görüştüğümüz kişiler arasında babası ziraat mühendisi olan bir kişi var

Babalarının ya da aileden yakın erkeklerin inşaat sektörünün çeşitli alanlarında çalıştığını söyleyen kişi ise azımsanmayacak sayıda. Bu kişilerden birinin babası inşaat mühendisi, ailenin diğer fertleri ise bu alanda genelde inşaat sektörü ve yol yapımında işçi veya teknik eleman olarak çalışmış. Bu kişilerin tümü o dönem Bulgaristan'daki yönetim sistemi (1944-1989 yılları arasındaki sosyalist politikalar doğrultusunda) nedeniyle kamuda istihdam edilmiş. Araştırmamızda, tarımda aktif bir biçimde işçi olarak çalışanlar daha fazla kadınlar. Özellikle görüştüğümüz kişilerin annelerinde, her iki göç grubunda da bu kültürel ve ekonomik kalıp yaygın. Todorova, Bulgaristan'da 19. yüzyıl ve İkinci Dünya Savaşı'na kadar olan dönemle ilgili pek çok kaynakta, kadınların tarımsal işgücünde aktif bir şekilde yer aldığının ifade edildiğine dikkat çekiyor. İkinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde Bulgaristan'daki tarımsal nüfusun oranı %85'in üzerindedir. İki savaş arası dönemde tarımsal işgücünün %50'si kadınlardan oluşmaktadır (2019: 302-303). Bulgaristan'da 1950 ve 60'lardaki endüstriyel devrime aynı zamanda belirgin bir biçimde demografik ve sosyal dönüşüm eşlik etmiştir. Bu dönemde Doğu Avrupa'nın başka ülkelerinde olduğu gibi Bulgaristan'daki kırsal bölgelerden kentlere büyük bir göç dalgaları yaşanmıştır. 1946'da %24,7 olan kentsel nüfus oranı, 1965'e gelindiğinde iki kat artarak %46,5'e ulaşmıştır. 1987'de ise kentsel nüfus %66,4'tür. Nitekim Bulgaristan'da belirtilen dönemde tarımsal işgücü büyük oranda endüstriyel işgücüne dönüşmüştür. Kadınların işgücündeki konumlarına bakıldığında Todorova'ya göre İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından kadınların çalıştığı işlerde ve konumlarda da değişme görülebiliyordu. Böylelikle kadınlar daha önce yer almadıkları veya erkeklere ayrılan işlerde inşaat makineleri üretimi ve metalurji gibi alanlarda yer alabilmişlerdir. Özetle hem kırsal nüfusta hem kentlerde sınıf yapısındaki değişime Bulgaristan'da 1940'lardan başlayarak yaşanan keskin sosyal ve endüstriyel dönüşüm büyük ölçüde kaynaklık etmiştir (Todorova, 2019: 306).

Grup kimliğinin eğitim, meslekî vasıf ve cinsiyet üzerinden billurlaşması

Bu araştırmanın en öne çıkan bulgularından biri görüştüğümüz kişilerin Bulgaristan'da aldıkları eğitime, özellikle kreş ve anaokulu eğitimlerine yaptıkları vurgu. Kendi dönemlerinde neredeyse hiçbir ülkede olmayan nitelikte bir kreş ve anaokulu eğitimi aldıklarını ifade ediyorlar. Göç dönemleri fark etmeksizin görüştüğümüz kişilerin tümü, kendi çocukluklarını, Bulgaristan'daki hayatlarını anlatırken istisnasız her çocuğun "iyi bir okul öncesi eğitimi" almış olduğunu ifade ediyor. Hangi kademesi olursa olsun eğitime büyük bir paye veriyor. Kendilerini başka gruplardan ayıran en önemli fark olarak bunu görüyor. Kreş ve anaokulu eğitimi konusunda araştırmamızda pek çok anlatıyla karşılaştık. Söylenenlerin tümü kendi hayatlarından ayrıntılı örneklerle dolu.

> Herkes kreşe gider, herkes ana sınıfına gider ve bizim kreşte de ana sınıfında çok fazla bilgi ediniyoruz. İşte yılbaşında, işte 8 Mart'ta, bu tür dinî olmayan bayramlarda da okulda herkes bir el işi yapar, yani kimse pazardan bir oyuncak almayı bilmez, cevizden ağaç süs yaparsın, el işi kâğıttan sıra sıra zincirler dizip odaya süs yaparsın. Bulgaristan'da o dönemde yaşamış, her çocuk istisnasız yapmıştır.[5]

Tümü Bulgaristan'daki sistemin eğitime ne kadar çok önem verdiğini ve kendilerinin de bu eğitim sayesinde ne kadar "donanımlı" kişiler olarak yetiştiklerini belirtiyor. Kreş ve anaokullarını neden önemli gördüklerinin birkaç nedeni bulunuyor. Bireyin hayatının ilk aşamasından itibaren şekillendirilmesine nasıl özen gösterildiğini böylelikle ortaya koyuyorlar. Ayrıca gündelik yaşamda "işe yarar" teknik bilgi ve beceriler kazandırma açısından Bulgaristan'da eğitimin sürekliliğini belirtmiş oluyorlar. Bulgaristan'da alınan kreş ve anaokulu eğitimi, grup kimliğinin derinlerine işlemiş bir yönüne işaret ediyor.

Görüştüğümüz bazı kişiler Bulgaristan'da çocukluklarında gittikleri anaokulunun hem mimari özelliklerini hem verilen eğitimi ayrıntılı olarak anlatıyorlar. Genelde kreş ve anaokulları tek katlı yapılardan oluşuyor. Ayrıca gerek altyapı özellikleri gerekse çevre düzenlemesi açısından onlara göre Türkiye'den belirgin farklılıklar içeriyor. Anaokulu ve ilkokullar genelde yeşil alanlarla çevriliymiş. Anaokulu eğitimin içeriği ise şöyle anlatılıyor:

> Bizim sabah, sabah kuruma geldiğimizde işte anaokuluna geldiğimizde işte spor, kahvaltı, daha sonrasında eğitim diyemem de o çağda eğitim yerinde oyun-eğitim karışık gibi diyebilirim. İşte öğle yemeği, uyku, ondan sonra da işte aileye teslim edilip eve döndüğümüz bir süreç vardı.[6]

Türkiye'ye göç ettikten sonra meslekî vasıflarının, eğitimlerinin onlara pek çok imkân sağladığını belirtiyorlar. Türkiye'de "haklı bir başarı" ve iyi bir sosyal konum elde etmelerini, Bulgaristan'da edindikleri "nitelikli eğitime", anaokulu eğitimine ve oldukça nitelikli olduklarını söyledikleri meslek okullarına bağlıyorlar. Eğitimlerinin sağladığı vasıfları Türkiye'ye aktarabildiklerini, Türkiye'deki yaşamlarını "başarıyla" sürdürmelerinin anahtarının adeta bu olduğunu söylüyorlar.

> Hani o yüzden oradan gelen insanlar genelde çoğu zaman başardı hani herkesin... Herkesin bir mesleği var, hani kimse sokakta kalmadı, işte herkes bir şekilde çok çalışıyor. Hiç kimse, hani bu ülkeye hep katkıda bulundu, hani hiç kimse uzun süre muhtaç kalmadı, hani yardıma muhtaç kalmadı sağ olsunlar.[7]

---

5 Kadın/1989 göçmeni/anaokulu ve diğer kademelerdeki eğitiminin tümünü Bulgaristan'da tamamlamış.

6 Erkek/1989 göçmeni/Bulgaristan'daki eğitiminin ardından üniversite eğitimini Türkiye'de bitirmiş.

7 Erkek, 1989 göçmeni/Bulgaristan'daki eğitiminin ardından üniversite eğitimini Türkiye'de tamamlamış.

Anaokulu eğitimi ve meslek okullarına görüşmelerde özel bir vurgu yapılsa da görüştüğümüz pek çok kişi Bulgaristan'daki eğitiminin her aşamasının birçok ülkeye göre çok daha iyi olduğunu belirtiyor. Ayrıca görüştüğümüz kişilerin tümü göç ettikleri dönemlerde Türkiye'de "ihtiyaç duyulan" belli alanlarda, eğitimli ve vasıflı emek gücü olarak önemli bir boşluğu doldurduklarını düşünüyor. Nitekim Bulgaristan'da edindikleri eğitimin kendilerine sağladığı vasıfları ve meslekî tecrübeyi Türkiye'deki işgücü piyasasına aktarmış oldukları rahatlıkla söylenebilir (Ciğerci, 2012: 132).

Eğitimlerinin "bilimsel kurallarla" ve her kademesinin "baştan sona bir sistem içinde" planlanmış olduğunu, görüşmelerimizdeki kişilerin yine tümü vurguluyor. Mezun olan kişilerin gelecekteki işinin çeşitli aşamalarını, meslekî konumlarını ve gelirlerini öngörebildikleri bir emek piyasasının mevcut olduğu konusunda da görüştüğümüz kişiler ortak bir kanaate sahip.

> Şimdi şöyle yani, eğitim sistemi, nereden geldik oraya ne dedim, askerliğini bitirmiş bir kişi (Bulgaristan'da) yani iki üç ay boş gezer. Ondan sonra mutlaka bir işe yerleştirilir, yani bir işten, yani kursa gönderir onu devlet, bir şey, hani bir iş sahibi yapar.[8]

Hangi eğitim kademesinden ayrılırsa ayrılsın, Bulgaristan'daki eğitimleriyle ve eğitim yoluyla elde ettikleri vasıflarıyla girdikleri diyalog oldukça şaşırtıcı. Türkiye'ye göç etmiş başka gruplardan ve Türkiye'deki ana/egemen gruptan ayrı olarak, "Bulgaristan göçmeni" olmayı belki en fazla gösteren özelliğin bu olduğu söylenebilir. Onlara göre 1980'lerden sonra başka ülkelerde olduğu gibi Bulgaristan'daki eğitim politikalarında olumsuz yönde pek çok değişim yaşanmış olsa da bu niteliğini daha sonra da sürdürmüştür. Yine istisnasız bir biçimde kendileri için bunun özgün bir tecrübe olduğuna işaret ediyorlar. Görüştüğümüz kadınlardan biri bu durumu şöyle özetliyor:

> Her dersi farklı işte kimya, biyoloji, bunlara daha erken yaşta başlıyorsunuz. Her dersin farklı bir odası vardı, deneyimlerle öğretiliyorsunuz, eğitiliyorsunuz, çok daha farklıydı.[9]

Görüştüğümüz kadınların yanı sıra erkeklere göre de Bulgaristan'daki eğitim sürecinin tipik bir özelliği ise sanat eğitimi (belirli bir müzik aleti çalabilme), dil eğitimi ve spor eğitimi başta olmak üzere öğrenciler için pek çok seçenek içermesidir.

> Kurslar oluyordu, onlara katılıyorduk, okul sonrası. Fransızca eğitim, gitar çalma ya da herhangi başka bir kurs... Yüzme derslerimiz vardı, müzik derslerimiz vardı, yabancı dil Fransızca vardı, İngilizce yoktu.[10]

8 Erkek/1978 göçmeni/Bulgaristan'da lise mezunu.

9 Kadın/1989 göçmeni/Bulgaristan'da aldığı eğitiminin ardından Türkiye'de ortaokul son sınıftan eğitimine yeniden başlamış.

Bulgaristan'da belirli alanların dışında (tıp eğitimi, uçak pilotluğu ve yönetimle ilgili daha ileri bir uzmanlık gerektiren belli alanlar) kendi dönemlerindeki eğitim büyük oranda meslek liseleri yoluyla yürütülmektedir. Farklı meslekler ve işlere yönelik meslek eğitimi veren okullar var. Anlattıklarına göre bu okullarda hem nitelikli bir teorik bilgi hem uygulama dersleri veriliyor. Görüştüğümüz kişilerin anlattıklarından, meslekî veya teknik okullarda verilen eğitimin de ayrı ayrı konularda dersler ve pek çok seçenek içerdiği görülüyor. Bu araştırmadaki bazı kişiler matematik ya da benzeri sınavlara girerek bir teknik liseye girmiş ve mezun olmuş. Bir teknik lisede bilgisayar eğitimi alan kişiler var. Oldukça farklı dallarda sanat eğitiminin de bu okullarda öğrencilere verildiği anlatılıyor. Araştırmamızda kendisi meslekî eğitim almasa da aileden yakın kişilerle, annesi ve babası bu tür okullarda eğitim almış kişilerle de karşılaştık. Tümü böyle okullardaki nitelikli eğitim sayesinde Türkiye'de iş bulabildiklerini söylüyorlar. Üç yıl süren kreş eğitiminin ardından eğitimini bu tür okullarda sürdürmüş kadınlardan biri eğitimlerindeki seçenek çeşitliliğini ve duygularını şöyle anlatıyor:

> Sonra atölyelere gittim, bunlar hep ortaokulda oldu, nota öğrendim... Bunlar köydeydi yani. Çok güzel eğitim. Herkes istediği bir şeye gidiyordu. Razgrad'da çok daha farklı şeyler vardı, şehirlerde. Kurslar ama bizim de çok başka ilginç şeylerimiz vardı yani köylerde böyle. Sosyal şeyimiz...[11]

Meslek okullarında gündelik yaşamda gerekli olan teknik bilgi ve becerilerin aktarımı dışında doğrudan belirli aletlerin yapımı ve kullanımıyla ilgili de eğitim verildiği çok sık anlatılan bir konu. Metal eğitimi alan kişilerden biri eğitimin ardından yaptıkları aletlerden birini şöyle anlatıyor:

> Ben okulda çekiç yapıyordum yani. Çünkü metal okuyorduk. Bize çizgilerini veriyorlardı, işte teknik bilgileri veriyorlardı ve biz o teknik bilgilere göre çekiçlerimizi yapıyorduk.[12]

Çekiç ve çivi gibi nesneler, gündelik yaşamdaki çeşitli kullanımlarının dışında Bulgaristan'da çalıştıkları atölye ve fabrikalarda farklı ürünlerin üretiminde (sanatsal ürünler için de olmak üzere) can alıcı bir konumda. Bulgaristan'daki yaşamla ilgili erkeklerin anlatılarında çekiç, çivi, freze makinası, kadınların anlatılarında da tekstilde kullanılan baskı ve kordon makineleri, ebe ve hemşirelerin kullandığı "iğne kutusu", enjektör, "muayene masası" gibi araç ve gereçler onlar için meslekî açıdan "donanımlı" olmayı gösterme olanağını en çok sağlayan nesneler. Bu nesnelerin bir kısmı göçle birlikte Türkiye'ye getirilmiş. Bulgaristan'da sosyalist sistemdeki üretime bakış, "modern ve bilimsel" eğitim, düzen ve disiplin

11 Kadın/1989 göçmeni/lise eğitimini Bulgaristan'da tamamlamış ancak ekonomik nedenlerle Türkiye'de eğitimine devam edememiş.

12 Erkek/1978 göçmeni/meslek lisesi mezunu.

de genelde iş ve eğitim yaşamlarında kullanılan aletlerle sembolleştiriliyor. Bulgaristan göçmeni grup kimliği oluşumunda nesneler kritik göstergeler. Bu nesneler, Türkiye'deki Bulgaristan göçmenlerinin her ne kadar kötü deneyimleri olsa da oradaki yaşantılarından elde ettikleri ve gurur duydukları somut kazanımları temsil ediyor. Türkiye'de yeni bir yaşam kurmalarında da söz konusu nesnelerin simgelediği vasıfları kullanmışlar. Ayrıca ev içi araç gereçler, hem kadınların hem erkeklerin anlatılarında yer alıyor. Eğitim ve meslekleriyle ilgili araç ve gereçler de her iki cinsiyet grubu tarafından benzer bir biçimde anlatılıyor. Bununla birlikte yukarıda olduğu gibi kadınların nesneleri ile erkeklerin nesneleri arasındaki ayrım, yaptıkları meslekler arasındaki ayrımı net bir şekilde yansıtıyor.

Aktörler tarafından grup kimliğini oluşturmak için hangi özelliklerin, ne zaman ve nasıl kullandığına dikkat etmek gerekiyor. Yukarıda söylenildiği gibi meslekî olarak "vasıflı" ve "eğitimli olma", Bulgaristan göçmenlerinin grup kimliklerinin en ayırıcı özelliklerden biri. Grup kimlikleri temelde bu yolla billurlaşıyor. Bulgaristan'da "iyi bir eğitim" almanın ya da bir meslekî vasıf edinmenin kendi hayatlarındaki köklü ve kalıcı izlerine, yaşamlarını organize etmedeki rolüne görüşmelerimizde pek çok kez yer veriliyor.

> Evet. *Biz* onun okulunu gittik. Şoför, operatör ondan sonra vinç, *biz* bunların hepsini öğrendik, bunların kitapları var *bizde* ve hâlâ benim kitabım... Aklına gelmez ehliyetlerim var benim (*vurgular* bana ait).[13]

"Bulgaristan göçmeni" kimliğinin vasıf ve eğitim üzerinden anlatılışının, grup kimliğinin oluşumunda pek çok işlevi bulunuyor. Böylelikle Türkiye'deki çalışma yaşamına "donanımlı ve aranan elemanlar" olarak dahil oldukları ortaya konuluyor. Aslında Bulgaristan göçmenleri için bu özellikler, günümüzde de süreklilik gösteren bir meşruiyet ve kolektif kimlik biçimi. Ayrıca bu tür söylemsel öğeler, bireysel kimliği grup kimliğinin taşıyıcısı olarak konumlandırmayı kolaylaştırıyor. Aşağıdaki alıntı bunu en fazla yansıtabilir örneklerden. Türkiye'de Bulgaristan göçmenlerinin sağlık alanındaki kritik konumları, üstlendikleri roller alıntıda aynı zamanda anlatılıyor. Görüştüğümüz kadın, 1978'deki göçün hemen ardından İstanbul'da herkesçe bilinen büyük bir kamu hastanesinde görev yapmış. Hastanede ilk zamanlarda karşılaştığı durumu ve kendilerine bakışı şu şekilde aktarıyor:

> Gördüler bizim işimizi de, böyle sistemli çalışıyoruz, temiz çalışıyoruz, hani sorumluluk sahibiyiz. Ay dediler "başka yok mu [...] sizden başka varsa buraya gelsin, ne olursa olsun, onları da çağırın." Niye biliyor musunuz? Çünkü küçücük bebek var mesela, doğmuş hidrosefali, kafa kocaman bir bebekti, doğmuş, o bebeğin ilaçları bir yetişkine yaptığın enjeksiyonun dozunla bu bebeğin dozu aynı olamaz.[14]

13 Erkek/1978 göçmeni/Bulgaristan'da meslek lisesi mezunu.

14 Kadın/1978 göçmeni/Bulgaristan'da üniversite eğitimine karşılık gelen bir kurumdan ebelik ve hemşirelik eğitimi almış.

Burada görüşülen kişi, "eğitimli ve donanımlı" olmaları sayesinde başkalarından çok daha titiz çalıştıklarına vurgu yapıyor. Bu örneğe benzer şekilde, Bulgaristan göçmeni grup kimliğine yönelik toplumsal imge ve stereotip de eğitim ile vasıf üzerinden üretiliyor ve sürekli kılınıyor. Bu araştırmada görüştüğümüz kişilerin tümü göçün üzerinden ne kadar zaman geçerse geçsin Bulgaristan'daki yaşamlarını, özellikle de eğitim ve çalışma hayatlarını sık sık hatırladıklarını söylüyor. Bazı kişilere göre Türkiye'deki aile yaşamlarının ve gündelik hayattaki konuşmalarının esas odağını bu konu oluşturuyor. Görüştüğümüz kişilerden biri Bulgaristan'la karşılaştırarak eğitiminin ve meslek bilgisinin Türkiye'de kendisi için yarattığı imkân ve dezavantajları çeşitli yönlerden sorguluyor:

> Bizim çok yoğun çalışmamız, tabii ki meslekî olarak da öyle, bir de Bulgaristan'da eğitim görmüş olan herkes yaptığı işe kendi işi gibi sarılıyor. Bu hem iyi bir şey hem kötü bir şey çünkü suiistimal ediliyoruz. Biz yaptığımız işi, "ver ve unut" şeklinde güven veriyoruz herkese. Gurur duyuyorum tabii ki ama suiistimal edilmesi de... Hem çok fazla iş olabiliyor üstümüzde. Öbür türlü yapamıyoruz öbür türlü çünkü gördüğümüz eğitim, yetiştirme tarzı vesaire buna izin vermiyor maalesef. Boş veremiyoruz, bu da zarar veriyor bize. Bu sadece benim fikrim değil, birçok, genel olarak.[15]

Aşağıda Bulgaristan'da ayakkabı yapımını öğrenirken kendi çabasının (bireysel girişiminin) yanı sıra sosyalist dönemin etkisini gösteren bir örnek yer alıyor. Sözünü ettiği zaman diliminde (kabaca İkinci Dünya Savaşı sonrası ile 1980'lerin sonuna kadar olan bir dönemi anlatıyor) Bulgaristan ile Doğu Almanya arasında çeşitli nesnelerin alışverişi dışında, eğitimle ilgili de çok yakın ilişkiler bulunuyor. Meslek eğitimi amaçlı kitapların bazıları Doğu Almanya'dan getirilmiş. Ayakkabı yapımının inceliklerini, teknik süreçleri ve dönemin yaygın ayakkabı modellerini yansıtan bu kitapları görme olanağımız oldu.

Kendisi 1943 doğumlu ve Bulgaristan'da yedinci sınıfa kadar okula gitmiş. 1958 yılında ise bir atölyede ayakkabıcılık eğitimine başlamış. Yirmi yıl Bulgaristan Razgrad'da ve 1978'de göç ettikten sonra yaklaşık yirmi beş yıl İstanbul'da bu mesleği yapmış. Bulgaristan'da mesleği öğrendiği atölye başlangıçta on beş kişi çalıştırırken 1970'li yılların başında fabrikaya dönüştürülüyor ve "bant usulü" çalışmaya başlıyorlar. Kendisi Bulgaristan'da ayakkabı üretiminde *freze*[16] yapma işleminde (*ayakkabı frezeleme* deniliyor) uzmanlaşıyor. Meslek eğitimi dışında

15 Erkek/1989 göçmeni/Bulgaristan'da üniversite okumaya başlamış, ancak göçle birlikte eğitimini 3. sınıfta bırakıp Türkiye'ye gelmiş. İstanbul'da alanında oldukça tanınan bir üniversitede mühendislik fakültesini tamamlamış.

16 İtalyanca kökenli olan terim, esas olarak tornacılıkta kullanılır. Bkz. *Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük*, 28.9.2024, https://sozluk.gov.tr. Ayakkabı üretiminde ise ayakkabı tabanı, kenar ve ökçelerin düzeltilmesi işlemine freze işlemi denilir. Bu işlem freze makinesiyle yapılır. Freze ustaları, bu işleri yapmanın dışında aynı zamanda freze makinesinin kullanımını ve bakımından sorumlular. Görüştüğümüz kişi Bulgaristan'da "frezeleme" işleminin her kademesinin ayrıntılı olarak öğretildiğine, kapsamlı bir eğitim almış olduğuna vurgu yapıyor.

başka bir eğitim almamış. Bulgaristan'da yaptığı ayakkabıcılık işi o dönem devlet tarafından başarılı bulunup ödüllendiriliyor:

> – Benimle mesleğe başlayanlar sıfır kaldılar orada Bulgaristan'da, ben yani bütün ne kadar makine var, hepsini öğrendim. Başarımdan dolayı, dedim ya senede 11 ay ben hep ödül.
> – Devletin miydi çalıştığınız yer? (araştırmacı)
> – Devletti, devletti.

Türkiye'ye göç ettikten sonra ayakkabıcılık dışında inşaatlarda boya ve sıva işi yapmış. Araştırmamızda inşaat sektörünün çeşitli kollarında çalışmış, özellikle boya ve badana işiyle geçimini sağlamış başka kişilerle de karşılaştık. Bu kişiler Bulgaristan'da öğrendikleri bu tür becerilerin Türkiye'de "donanımlı kişiler olarak çok işlerine yaradığını" anlatıyorlar. Meslekî bilgilerinin ve vasıflı olmalarının, onları Türkiye'de toplumun gözünde nasıl itibarlı yaptığına aşağıda dikkat çekiliyor.

> Anadolu'ya gidince mesela Elazığ'da dediler işte bunu göçmenler geldiler (göçmenlerden öğrendik), beyaz kireçli evler, biz kireci kireçlemeyi ağaçları, onlardan öğrendik dediler mesela. Aynı şekilde Yozgat'ta, yani Anadolu'ya da gittiğimde hani sözü oldu mesela, işte bunu göçmenlerden Bulgaristan'dan gelenlerden bunu gördük, bu şekilde yapıyoruz diye geri dönüşümü oldu.[17]

Görüştüğümüz kişilerin bazıları, o dönem göçe zorlanmalarının Bulgaristan'daki istihdam ve üretim ilişkileri açısından dezavantajlar yarattığını, "Bulgaristan'ı zor durumda bıraktığını" söylüyor. Bazıları ise göç etme sürecinde Türkiye'deki emek piyasasında Bulgaristan göçmenlerinin durumunu anlatırken, Türkiye'nin Bulgaristan Türklerini almalarının dönemin politik tercihinden çok, "iyi eğitimli" ve meslekî açıdan "donanımlı" olmalarından kaynaklandığını düşünüyor. 1989 göçünün Türkiye'deki çalışma yaşamına büyük katkıları olduğunu vurguluyor. Özellikle de sağlık ve eğitim alanı ile inşaat sektöründeki insan kaynağının dönüşümüne kritik bir katkıda bulunduklarını ifade ediyor. Görüştüğümüz kadınlardan biri, Bulgaristan'da aldığı öğretmenlik eğitiminden sonra fizik öğretmeni olan eşiyle birlikte 1989'da Türkiye'ye göç ediyor. Göç ettikten sonra kendi alanında çalışabilmek için daha önce göç etmiş tanıdıklarından birinin yönlendirmesiyle dilekçe yazarak Ankara'da ilgili kuruma başvuruyor. Yaklaşık üç ay sonra eşiyle birlikte Türkiye'de öğretmenlik yapma izni alıyorlar. Bu süre içinde de İstanbul'da evlerde temizlik, su tesisatçılığı gibi işlerde çalışıyorlar. Daha sonra öğretmen olarak işe başlıyor ve okuldaki ilk günlerini şöyle aktarıyor:

17 Erkek/1989 göçmeni/Bulgaristan'daki eğitiminin ardından üniversite eğitimini Türkiye'de tamamlamış.

> Ondan sonra tabii (Türkiye'de) başka derslerime girmeye başladım ve yine en çok dikkatimi şu çekti: "Açın şu sayfayı okuyun." Bence asla böyle bir ders olmamalı, yani farklı yöntemler biliyorduk biz. Öyle bir şey olmamalı. Bildiğimiz yöntemleri uyguladık sonra ve tabii çok istenen, aranan öğretmen olduk. Çok özür dilerim ama Bulgaristan'dan gelen öğretmenler o zaman seçiliyordu.[18]

Yukarıdaki alıntıda Bulgaristan'da öğrenilen meslekî vasıflar (ders anlatımı, ders öğretim biçimi ve derste kullanılan yöntem), görüşmelerimizde "Bulgaristan göçmeni" kolektif kimliğinin bir parçası ve göstergesi olarak anlatılıyor. Türkiye'de karşılaştıkları durum ise onlara göre tam tersidir. Bulgaristan ve Türkiye arasında bu konuda net bir ayrım var. Buna karşın orada edindikleri eğitim becerileri ve pek çok meslekî vasıf, onların Türkiye'ye kabul edilmelerini sağlamış. "Bulgaristan göçmenleri" olarak böylelikle alanlarında "aranan eleman" olmuşlar. Eğitim ve vasıflarının göç sonrasında iş yaşamında sağladığı olanaklara karşın bu konuda pek çok aşamada çeşitli gerilimler yaşanmıştır. Ayrıca görüşmelere toplamda bakıldığında bu yolla "Türkiye'de tam olarak toplumsal kabul bulup bulmadıkları" yine de tartışma konusudur. Balkanlar'dan gelen başka göçmen gruplarıyla karşılaştırıldığında ise, benzer veya farklı etnik gruplar da içinde olmak üzere, Bulgaristan göçmenleri "eğitimli" ve "vasıflı" olmaları açısından Türkiye'de en fazla öne çıkan grubu temsil eder.

Görüşmelerimiz sırasında 80 yaşında olan kişilerden biri Razgrad'da Türklere yönelik eğitim verebilen Türk Pedagoji Okulu'ndan aldığı dört yıllık eğitimden sonra (1954-1958 yılları arası) öğretmen olarak mezun olmuş. Ardından yaklaşık beş yıl öğretmenlik yapmış. O dönem Türk okulları ve Bulgar okullarının birleştirilmesiyle yaşadıkları bölgede Türklerin öğretmen olarak çalışmaları engellenmiş. Bulgaristan'da yönetimin uyguladığı baskı politikaları sonucunda ancak Kırcaali bölgesinde bir süre öğretmenlik yapabilmiş. Yaşadığı baskılar sonucunda bir süre sonra da öğretmenliği bırakarak fabrikalarda çalışmış. Türkiye'ye göçün ardından (1989) İstanbul Avcılar ve Eyüp'te öğretmenlik yapmış. Eğitim yaşamını anlatırken, Bulgaristan'daki eğitimin pek çok yönden farklı olduğuna vurgu yapıyor. Birinci sınıfların okuma yazma öğrenmeleri için o dönem Sovyet metotları kullanılıyormuş. Türkiye'de "cümleden kelimeye, kelimeden heceye, heceden harfe geçilirken" Bulgaristan'da tersi uygulanıyormuş.

> İlk geldiğimiz sene şimdi müdürler, milli eğitim bu konuyu biliyorlar. Şimdi bu yeni metodu beceremezsiniz. Bize birinci sınıfı vermek pek güvenmiyorlardı. İkinci, üçüncü sınıfları veriyorlardı. İki sene geçti. Allah, bütün nereye gittiysem bütün millet göçmen öğretmenlere çocuklarını yazdırmaya uğraşıyor.[19]

18 Kadın/1989 göçmeni/öğretmenlik eğitimini Bulgaristan'da tamamlamış.

Görüşmelerimizde Bulgaristan'daki eğitim hayatlarıyla ilgili oldukça ayrıntılı ve bugünden bakıldığında şaşırtıcı pek çok anlatı yer alıyor. Bulgaristan'daki eğitim hayatları kolektif tecrübelerinin parçası kılınıyor. Görüşmelerimizde sıklıkla vurgulan konulardan biri de, Bulgaristan'da eğitimin ve emek piyasasının etnik kökene göre nasıl yapılandığı oldu. Görüştüğümüz bazı kişiler teknik liselerin, Bulgaristan'da yönetim tarafından "Bulgar" görülmeyen gruplara yönelik eğitim ve istihdam politikasının bir uzantısı olduğu görüşünde. Nitekim onlara göre sağlık teknisyenliği, hemşirelik ve ebelik esas olarak Türklere "uygun görülen" meslekler arasında yer alıyordu. Bu kişilere göre "Bulgarlar" devletin yönetim kademelerinde, doktor ve pilot olarak görev yapmak üzere başka okullara yönlendiriliyordu. Görüştüğümüz kişilerin önemli bir kısmı bu konuda farklı düşünüyor. Kendi deneyimlerinin ve gözlemlerinin bu yönde olmadığını ifade ediyor. "Bulgarlar"la aşağı yukarı benzer alanlarda eğitim gördüklerini ve çalıştıklarını belirtiyorlar.

Görüştüğümüz kişilerin tümü Bulgaristan'da eğitimlerinde kadınlara yönelik herhangi bir cinsiyet ayrımı yaşamadıklarını vurguluyor. Kendi yaşamlarından bunu destekleyen çeşitli örnekler veriyorlar. Bulgaristan'daki anaokulundan başlayarak verilen eğitimin, "birey olma" ve "cinsiyet eşitliği" ilkesine dayandığına vurgu yapıyorlar. Onlara göre kreşlerde verilen eğitimin esas karakterini belirleyen, "laik ve modern" olmasıdır. Bundan övgüyle söz ediliyor. Türkiye'de Bulgaristan göçmenleri bu açıdan diğer göçmen gruplardan ayrı bir yere konumlanıyor. Bulgaristan göçmeni imgesinin bu özellikleri süreklilik gösteriyor.

Öte yandan Bulgaristan'daki tecrübelerine yakından bakıldığında eğitim, emek piyasası ve istihdam alanında, özellikle belli alanlarda cinsiyete göre kümelenme ve cinsiyet farkı görülebiliyor. Araştırmamızdaki bazı kişiler bu durumun, eğitim alınan ve çalışılan iş dalının özelliklerinden kaynaklandığını belirtiyor. Konserve fabrikaları, tekstil fabrikaları, ilaç fabrikaları ve bunun gibi yerlerde ağırlıkla kadın işçilerin çalıştığı söyleniyor. Yine ticaret liselerinde ağırlıkla kadınlar okumuş. Teknik liseler ve makine eğitiminde ise erkekler ağırlıktaymış. Meslek liseleri dışındaki liselerde ise cinsiyet açısından eşit bir dağılım olduğu ifade ediliyor. Anlatılara genel olarak bakıldığında, Bulgaristan göçmenlerinin grup kimliğinin anahtar unsurları sayılabilecek eğitim ve meslek hayatının toplumsal cinsiyet eşitliği imgesinin üretilmesine katkıda bulunduğu görülüyor.

Sonuç

Bulgaristan'dan 1978 ve 1989 yıllarındaki göçlerle İstanbul'a gelmiş toplam 40 kişiyle yapılan derinlemesine görüşmelere dayanan bu çalışmada Bulgaristan göçmeni grup kimliklerinin oluşumunda eğitim ve meslekî vasfın rolü ve cinsiyet konusuyla ilişkisi tartışılıyor. Kimlik ve grup kimliğinin nasıl üretildiği çetrefil bir konudur. Grup ve göçmen grup kimliklerinin başka grup kimlikleriyle

ilişki içinde ve çeşitli mücadelelerle oluşturulduğu literatürde genellikle doğrudan sorunsallaştırılmıyor. Grup üyelerinin grup kimliğiyle olan bağı ve grup kimliğinin oluşumunda çeşitli söylemsel öğelerin rolü ise sıklıkla ele alınmıyor.

Türkiye'ye göç etmiş başka gruplarla karşılaştırıldığında Bulgaristan göçmenleri, Türkiye'nin ulus-devlet ve modernlik tecrübeleri anlatılırken "katkıları" en fazla öne çıkan gruplardan biridir. Görüştüğümüz kişiler eğitim, vasıf ve cinsiyet üzerinden hem Bulgaristan hem Türkiye'nin ulus ve modernlik tecrübesiyle dinamik bir etkileşim içine giriyorlar. Eğitim, meslekî vasıf ve bu bağlamdaki cinsiyet eşitliği bu tür bir tarihsel dönüşümün ve tecrübenin asli unsuru kılınıyor. Grup kimliğinin oluşturulması ve sürekliliği ancak daha geniş bir toplumsal çerçeveye atıfla mümkün olabiliyor. Toplumsal dönüşümler ile eğitim, vasıf ve toplumsal cinsiyet ilişkilerine bakış arasındaki bağlar üzerine yeniden düşünmek gerekiyor.

Göç edenlerin göç sonrasında dahil olmaya çalıştıkları toplumla girdikleri diyalog çok yönlüdür ve birbirine göre aldıkları konumlar her iki toplumun kolektif tahayyülleri açısından kritik bir önem taşıyor. Bulgaristan göçmenleri hakkındaki "eğitimli" ve "vasıflı" olma söylemleri iki grup tarafından karşılıklı olarak üretiliyor. Bulgaristan göçmenleri açısından, bir yandan da kolektif tahayyülde ayrıcalıklı ve özgün bir konum elde etme gayretine işaret ediyor. Bulgaristan göçmeni grup kimliğinin sınırları böylelikle çizilmiş oluyor. Bununla birlikte gündelik yaşamda Bulgaristan göçmenlerine ilişkin bu imgenin yer yer çelişkiler taşıdığını ve tarihsel bağlama göre değişkenlik gösterdiğini unutmamak gerekiyor. Bulgaristan'dan göç eden kişilerin, "eğitimli" ve "vasıflı" meslek elemanları olarak Türkiye'nin kritik dönemlerindeki emek piyasasına önemli katkıları olduğu sıkça vurgulanıyor. Ancak Türkiye'de bu konuda tersi savlarla, hatta emeklerinin görünmezleştirildiğine dair iddialarla karşılaşmak da mümkün. Dolayısıyla "eğitimli" ve "vasıflı" olma söylemlerinin aynı zamanda gruplar arası başka toplumsal mücadelelerin bir parçası olduğunu göz önünde bulundurmak gerekiyor.

Bulgaristan göçmenlerini Türkiye'ye göç etmiş başka gruplardan ve Türkiye'deki ana, egemen gruptan en fazla ayıran özellik, eğitimle, vasıfla ve cinsiyet konusuyla girdikleri diyalog. Bulgaristan göçmeni kimliği, eğitim, vasıf ve cinsiyet eşitliği söylemi üzerinden billurlaşıyor. Bunun gerçekten karşılığının olup olmadığı bu çalışmanın konusu değil. Ama bu söylemin bazı yönlerden tutarlılık ve bazı yönlerden ise çelişkiler taşıdığı açık.

Bulgaristan'da 1940'lardan itibaren yaşanan toplumsal ve ekonomik dönüşümlerin, sosyalist politikaların ve toplumun modernleştirilmesi yönündeki uygulamaların, kadınların konumlarında ve çalıştıkları işlerde önemli değişimlere yol açtığı başta Todorova olmak üzere çeşitli araştırmacılar tarafından vurgulanıyor. Bulgaristan örneği bu yönden ayrıksı ve özgün bulunuyor (Todorova, 2019). Görüştüğümüz kişiler de kendi eğitimlerini, meslekî vasıflarını, kadınla-

rın eğitimde ve çalışma yaşamında yer alabilmelerini yukarıdaki toplumsal dönüşümlerin kazanımları olarak görüyorlar.

Bununla birlikte toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından ulus-devlet ve modernlikle ilişki kurmanın tarihsel olarak tek yönlü olmadığı, değişken ve dinamik bir süreç olduğu öteden beri vurgulanır (Kandiyoti, 1997, 2002 ve 2005; Özbay, 1995, 2015; Durakbaşa, 1987, 2000). Bulgaristan göçmenleri içinse eğitimli ve vasıflı olmak cinsiyet yönünden kuşatıcı gözüküyor ve patriarkal düzenin alışıldık sınırlarını zorluyor (Özsan ve Morva, 2023). Eğitimle beraber sosyalleşme, erkek alanı-kadın alanının ayrı olmaması, dahası çalışma yaşamında toplumsal cinsiyet eşitliğine yapılan vurguları görüşmelerde sık sık görmek mümkün.

Diğer yönden çeşitli araştırmacılar tarafından ifade edildiği gibi Bulgaristan göçmenlerine atfedilen toplumsal cinsiyet eşitliği tutumu, tartışmalı bir konudur. Bulgaristan ve Türkiye'de cinsiyet eşitliğiyle ilgili konumları farklılık gösteriyor. Bulgaristan göçmenlerinin Bulgaristan'da kadınların eğitim ve çalışma yaşamına, kamusal hayata eşit katılımına genelde karşı ve muhafazakâr bir konum almış oldukları, Türkiye'de ise bu yönden tersi bir tutum aldıkları genellikle anlatılıyor (Elchinova, 2005; Kılıçlı, 2017). Bu araştırmada görüştüğümüz kişiler de Bulgaristan'da cinsiyet eşitliğiyle ilgili kendilerine atfedilenleri, sınırlı bir biçimde de olsa, kabul ediyorlar. Ama o dönem yaşadıkları ağır baskıların (ve her iki ülkedeki politik söylemlerin) kadınlara yönelik davranışları üzerinde etkili olduğunu ileri sürüyorlar. Ayrıca Bulgaristan göçmeni kimliği Türkiye'de sık sık cinsiyet eşitliğine atıfla anlatılsa da, kadınların çalışma yaşamında yer almaları desteklense de bu konudaki bakış açısı çelişkilidir. Görüştüğümüz kişilerin önemli bir bölümü Bulgaristan'da eğitimlerinde kadınlara yönelik herhangi bir cinsiyet ayrımını yaşamadıklarını vurguluyor. Bulgaristan'da kreş ve anaokullarından başlayarak verilen eğitim "laik ve modern" anlayışa dayanan, "birey olma" ve "cinsiyet eşitliği" ilkesi üzerine kuruludur. Onlara göre bunun arkasında Bulgaristan'daki sistem var.

Öte yandan Türkiye'de Bulgaristan göçmeni kadınların çalışma yaşamında yer almalarına yönelik bakış açısı ve tutum da çelişkiler taşıyor. Bulgaristan göçmeni kadınların göç sonrasında Türkiye'de çalışmasına bazı kesimler tarafından olumlu bakılmadığına birçok araştırmacı dikkat çekmiştir (Elchinova, 2005: 105; Elchinova, 2013; Kılıçlı, 2017: 153-154). Tüm bunlara karşın Türkiye'de pek çok kişi Bulgaristan göçmenlerini eğitimli ve vasıflı olma, cinsiyet eşitliği ve seküler özellikleri açısından diğer göçmen gruplardan ayrı bir yerde konumlandırır. Bulgaristan göçmeni imgesinin bu özellikleri büyük oranda değişmeden yeniden üretilebilmiş.

Görüştüğümüz kişilerin tümü Bulgaristan'daki sistemin eğitime ne kadar çok önem verildiğini ve kendilerinin de bu eğitim sayesinde ne kadar "donanımlı" kişiler olarak yetiştiklerini anlatıyorlar. Bulgaristan'daki eğitimin Türkiye'den nasıl farklı bireyler ortaya çıkardığını örtük ve açık bir biçimde sürekli dile getiriyorlar. Kreş ve anaokullarını önemli görmelerinin birkaç nedeni bulunuyor. Birincisi, bi-

reyin hayatının ilk aşamasından itibaren şekillendirilmesine nasıl özen gösterildiğini böylelikle ortaya koyuyorlar. Ayrıca gündelik yaşamda "işe yarar" teknik bilgi ve beceriler kazandırma açısından Bulgaristan'da eğitimin sürekliliğini belirtmiş oluyorlar. İkincisi, eğitimi Bulgaristan'daki tarihsel ve toplumsal dönüşümlerin temel bir parçası ve göstergesi olarak sunuyorlar. Tüm bunlar hem birey hem grup kimliği için eğitim hayatını kurucu bir konuma getiriyor. Bu açıdan kreş ve anaokulları bireylerin hayatında "sağlam bir temel atılmasını" sağladıkları için kritik bir önem taşıyor. Kendilerini, hem göç sonrası yerleştiği toplumdan hem başka göçmen gruplarından ayıran en önemli fark olarak bunu görüyorlar. Kendi dönemlerinde neredeyse "hiçbir ülkede olmayan nitelikte bir anaokulu eğitimi" aldıklarını ifade ediyorlar. Anlattıkları dönemde kreş ve anaokulundan meslek liseleri ve yükseköğrenime kadar eğitim, "bilimsel kurallarla" düzenleniyor. Ayrıca mezun olan kişilerin gelecekteki işinin çeşitli aşamalarını, meslekî konumlarını ve gelirlerini öngörebildikleri bir emek piyasası mevcuttur. Eğitimlerinin onların gözünde nitelikli oluşu ve özellikleri konusunda anlatılanlar, Türkiye'ye göç ettikten sonra grup kimlikleri için daha can alıcı bir hale geliyor. Eğitimle konum kazanmak, oluşturulan grup kimliğinin olmazsa olmaz bir unsuru olarak sunuluyor.

"Bulgaristan göçmeni" kimliğinin vasıf ve eğitim üzerinden anlatılışının, grup kimliğinin inşasında pek çok işlevi bulunuyor. Türkiye'de kendilerini yeniden konumlama ve meşruiyet arayışını yansıtıyor. Bulgaristan göçmenleri için eğitimli ve meslekî açıdan vasıflı olma, Türkiye'deki çalışma yaşamına "aranan", "iyi yetişmiş" ve "disiplinli" bir eleman olarak dahil olma anlamına geliyor. Ayrıca bu tür söylemsel öğeler, bireysel kimliği grup kimliğinin taşıyıcısı olarak konumlandırmayı kolaylaştırıyor. Aslında "eğitimli" ve "vasıflı olma" günümüzde de Bulgaristan göçmenleri için süreklilik gösteren bir meşruiyet ve kolektif kimlik biçimi.

KAYNAKÇA

Adams, B. G. (2021) "Chapter 1: Introduction" Adams, B.G. ve van de Vijver, F.J.R. (der.) *Non-Western Identity: Research and Perspectives* içinde, Springer, Cham, 1-7.

Akalın, A. (2012) "Açık, Döner, Mühürlü Kapılar: 20. Yüzyılda Batı/Doğu Ekseninde Emek Göçünün Seyri" Ihlamur Öner, G. ve Şirin Öner, N.A. (der.) *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar ve Tartışmalar* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 89-106.

Amthor, R. F. (2019) "Immigration and Education" Gold, S.J. ve Nawyn, S.J. (der.) *Routledge International Handbook of Migration Studies* içinde, Routledge, New York, 431-445.

Banks, J.A. (2020) "Education, Citizenship, and International Migration" Inglis, C., Li, W. ve Khadria, B. (der.) *The Sage Handbook of International Migration*, Sage Publications, Londra, 70-87.

Bertossi. C. ve Duyvendak J.W. (2019) "Beyond National Models: Comparing Migrant Integration Regimes" Weinar, A., Bonjour, S. ve Zhyznomirska, L. (der.) *The Routledge Handbook of the Politics of Migration in Europe* içinde, Taylor & Francis Group, Londra ve New York, 157-166.

Biehl, K. ve Danış, D. (2020) "Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Türkiye'de Göç Araştırmaları" Biehl, K. ve Danış, D. (der.) *Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Türkiye'de Göç Araştırmaları* içinde, Sabancı Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Mükemmeliyet Merkezi ve Göç Araştırmaları Derneği, İstanbul, 8-17.

Bilecen, B. (2020) "Education and Migration" Bastia, T. ve Skeldon, R. (der.) *Routledge Handbook of Migration and Development* içinde, Routledge Taylor & Francis, Londra ve New York, 242-250.

Bornstein, M.H., Bernhard, J.K., Bradley, R.H., Xinyin, C., Farver, J.A., M., Gold, S.J., Hernandez, D.J., Spiel, C., van de Vijver, F.J.R. ve Yoshikawa, H. (2019) "Psychological Acculturation Perspectives, Principles, Processes, and Prospects" Gold, S.J. ve Nawyn, S.J. (der.) *Routledge International Handbook of Migration Studies* içinde, Routledge, New York, 19-31.

Brettell, C.B. (2016) *Gender and Migration*, Polity Press, Cambridge.

Brettell, C.B. (2021) "Gender and Culture of Migration" Cohen, J.H. ve Sirkeci, İ. (der.) *Handbook of Culture and Migration* içinde, Edward Elgar Publishing, Massachusetts, 82-94.

Brubaker, R. (2015) *Grounds for Difference*, Harvard University Press, Cambridge.

Brubaker, R. (2004) *Ethnicity without Groups*, Harvard University Press, Cambridge.

Brubaker, R. ve Cooper, F. (2000) "Beyond 'Identity'", *Theory and Society*, 29: 1-47.

Ciğerci, N. (2012) "Bursa-Kırcaali Hattı: 1989'da Gelen Bulgaristan Göçmenleri Örneği" Ihlamur Öner, G. ve Şirin Öner, N.A. (der.) *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar ve Tartışmalar* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 107-134.

Cohen, J.H. ve Sirkeci, İ. der. (2021) *Handbook of Culture and Migration*, Edward Elgar Publishing, Massachusetts.

Collins, F.L. ve Bayliss, T. (2020) "The Good Migrant: Everyday Nationalism and Temporary Migration Management on New Zealand Dairy Farms", *Political Geography*, 80: 1-11.

Coşkun, E., Sarıalioğlu, Ö. ve Dinçer, C.G. (2020) "Göç Araştırmalarında Söylem, Yöntem ve Etik: Feminist Bir Yöntem Mümkün Mü?", *Fe Dergi*, 12(1): 70-81.

Danış, A.D. ve Parla, A. (2009) ''Nafile Soydaşlık: Irak ve Bulgaristan Türkleri Örneğinde Göçmen Dernek Devlet", *Toplum ve Bilim*, 114: 131-158.

Decimo, F. ve Gribaldo, A. (2017) "Nation, Migration and Kinship Through Identity Categorization" Decimo, F. ve Gribaldo, A. (der.) *Boundaries within: Nation, Kinship and Identity among Migrants and Minorities* içinde, Springer, Cham, 3-22.

Dedeoğlu, S. ve Ekiz Gökmen, Ç. (2020) "Göç Teorileri, Göçmen Emeği ve Entegrasyon: Kadınların Yeri" Biehl, K. ve Danış, D. (der.), *Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Türkiye'de Göç Araştırmaları* içinde, Sabancı Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Mükemmeliyet Merkezi ve Göç Araştırmaları Derneği, İstanbul, 18-37.

Durakbaşa, A. (1987) *The Formation of Kemalist Female Identity: A Historical-Cultural Perspective*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, İstanbul.

Durakbaşa, A. (2000) *Halide Edip: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Düvell, F. (2006) "Questioning Conventional Migration Concepts: The Case of Transit Migration", "Gaps and Blindspots of Migration Research" adlı çalıştaya sunulan bildiri, Central European University, Budapeşte.

Düvell, F., Anna T.A. ve Bastian, V. (2010) "Ethical Issues in Irregular Migration Research in Europe", *Population, Space and Place*, DOI: 10.1002/psp.590.

Elchinova, M. (2013) "Female Migrants Across the Bulgarian-Turkish Border: Adaptation to Contradictory Gender Regimes", 17th World Congress of the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences'ta sunulan bildiri, erişim: 5.10.2024. https://www.academia.edu/24232015/Female_migrants_across_the_Bulgarian_Turkish_border_Adaptation_to_Contradictory_Gender_Regimes.

Elchinova, M. (2005) "Alien by Default: The Identity of the Turks of Bulgaria at Home and in Immigration" Detrez, R. ve Plas, P. (der.) *Developing Cultural Identity in the Balkans: Convergence vs. Divergence* içinde, Peter Lang, Brüksel, 87-110.

Erder, S. (2000) "Uluslararası Göçte Yeni Eğilimler: Türkiye 'Göç Alan' Ülke mi?" Atacan, F., Ercan, F., Kurtuluş, H. ve Türkay, M. (der.) *Mübeccel Kıray İçin Yazılar* içinde, Bağlam Yayınları, İstanbul, 235-259.

Gu, C. (2019) "Interviewing Immigrants and Refugees: Reflexive Engagement with Research Subjects" Gold, S.J. ve Nawyn, S.J. (der.) *Routledge International Handbook of Migration Studies* içinde, Routledge, New York, 565-581.

Hercog, M. (2019) "High-skilled Migration" Gold, S.J. ve Nawyn, S.J. (der.) *Routledge International Handbook of Migration Studies* içinde, Routledge, New York, 164-177.

Hergüvenç, B. (2020) "89 Bulgaristan Göçmenlerinin Kimlik Kurguları Üzerinden Şehre Uyum Pratikleri: Sakarya Örneği", *Journal of Balkan and Black Sea Studies*, 4: 35-62.

Hickman, M.J., Mai, N. ve Crowley, H. (2012) *Migration and Social Cohesion in the UK,* Palgrave Macmillan, Basingstoke.

İçduygu, A. ve Sert, D. (2015) "The Changing Waves of Migration from the Balkans to Turkey: A Historical Account" Vermeulen, H., Baldwin-Edwards, M. ve Boeschoten, R. (der.) *Migration in the Southern Balkans: From Ottoman Territory to Globalized Nation States* içinde, Springer International Publishing, New York ve Londra, 85-104.

İçduygu, A. ve Sirkeci, İ. (1999) "Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Göç Hareketleri" *75 Yılda Köylerden Şehirlere* içinde, Türkiye İş Bankası-Tarih Vakfı Ortak Yayınları, İstanbul, 249-269.

Janoski, T. (2019) "Naturalization and Nationality: Community, Nation-State and Global Explanations" Gold, S.J. ve Nawyn, S.J. (der.) *Routledge International Handbook of Migration Studies* içinde, Routledge, New York, 431-445.

Kandiyoti, D. (2005) "Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar" Bozdoğan, S. ve Kasaba, R. (der.) *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, Tarih Vakfı, İstanbul, 99-116.

Kandiyoti, D. (2002) "Parçaları Yorumlamak" Kandiyoti, D. ve Saktanber, A. (der.) *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat* içinde, Metis Yayınları, İstanbul, 15-33.

Kandiyoti, D. (1997) *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, Aksu Bora (çev.), İletişim Yayınları, İstanbul.

Karakusheva, S. (2012) "Projections of Motherland in the Perceptions of the Turk Migrants from Bulgaria to Bursa", *Adam Akademi*, 2(1): 61-80.

Kaytan, Ö. (2021) *Negotiated Boundaries: Identity and Transnational Attachments among the Turks of Bulgaria,* Yayımlanmamış doktora tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü, Ankara.

Kertzer, D.I. (2017) "The Perils of Reification: Identity Categories and Identity Construction in Migration Research" Decimo, F. ve Gribaldo, A. (der.) *Boundaries Within: Nation, Kinship and Identity among Migrants and Minorities* içinde, Springer, Cham, 23-34.

Kümbetoğu, B. (2012) "Göç Çalışmalarında 'Nasıl' Sorusu" Ihlamur Öner, G. ve Şirin Öner, N.A. (der.) *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar ve Tartışmalar* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 49-88.

Lising, L. (2017) "Language in Skilled Migration" Canagarajah, S. (der.) *The Routledge Handbook of Migration and Language* içinde, Routledge, New York, 296-311.

Mayrl, D. (2019) "Negotiating the Politics of Diversity: A Symposium on Rogers Brubaker's Grounds for Difference", *Social Science History*, 43: 365-368.

Mora, C. ve Piper, N. (2021) "An Intersectional and Global Approach to the Study of Gender and Migration" Mora, C. ve Piper, N. (der.) *The Palgrave Handbook of Gender and Migration* içinde, Palgrave Macmillan, Cham, 1-16.

Morva, O. ve Özsan, G. (2021) "Kültürlerarası Etkileşim Pratiği Olarak Bulgaristan'dan Türkiye'ye Göç: 1969-78 Yakın Akraba Göçü ile 1989 Zorunlu Göçü'nün Göçmenlerin Deneyim Anlatıları Üzerinden Analizi", TÜBİTAK destekli proje.

Musolff, A. ve Viola, L. (2019) "Introduction Migration and Crisis Identity" Viola, L. ve Musolff, A. (der.) *Migration and Media Discourses about Identities in Crisis* içinde, John Benjamins, Amsterdam/Philadelphia, 1-10.

Nichols, T., Suğur, N. ve Suğur, S. (2003) "Muhacir Bulgarian Workers in Turkey: Their Relation to Management and Fellow Workers in the Formal Employment Sector", *Middle Eastern Studies*, 39(2): 37-54.

Özbay F. (2015) "Toplumsal Cinsiyet ve Mekân: Türk Modernleşmesine Yeni Bir Bakış", *Dünden Bugüne: Aile, Kent ve Nüfus*, İletişim Yayınları, İstanbul, 109-127.

Özbay F. (1995) "Kadınların Eviçi ve Evdışı Uğraşındaki Değişme" Tekeli, Ş. (der.) *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 115-141.

Özsan, G. ve Morva, O. (2023), "Cumhuriyetin Kadınları Kimler? Bulgaristan Göçmeni Kadınların Modernlik ve Toplumsal Cinsiyete Bakışları ve Sorgulamalar" Davaz, A., Talay Keşoğlu, B. ve Yalçın, S. (der.) *100. Yılında Cumhuriyet'in Kadınları: Kadınların Cumhuriyeti (1923-2023)*, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı ve Beykoz Üniversitesi, İstanbul.

Parla, A. (2019) *Precarious Hope Migration and the Limits of Belonging in Turkey*, Stanford University Press, Stanford.

Parla, A. (2015) "'For Us, Migration is Ordinary': Post-1989 Labour Migration from Bulgaria to Turkey" Vermeulen, H., Baldwin-Edwards, M. ve Boeschoten, R. (der.) *Migration in the Southern Balkans: From Ottoman Territory to Globalized Nation States* içinde, Springer International Publishing, New York ve Londra, 105-121.

Parla, A. (2007) "Irregular Workers or Ethnic Kin? Post-1990s Labour Migration from Bulgaria to Turkey", *International Migration*, 45(3): 157-181.

Schiller, N.G., Çağlar, A. ve Guldbrandsen, T.C. (2006) "Beyond the Ethnic Lens: Locality, Globality, and Born-Again Incorporation", *American Ethnologist*, 33(4): 612-633.

Şirin Öner, N.A. (2012) "Göç Çalışmalarında Temel Kavramlar" Ihlamur Öner, G. ve Şirin Öner, N.A. (der), *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar ve Tartışmalar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 13-27.

Tekeli, İ. (1990) "Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Nüfusun Zorunlu Yer Değiştirmesi ve İskân Sorunu", *Toplum ve Bilim*, 50: 49-71.

Todorova, M. (2019) "Historical Tradition and Transformation in Bulgaria: Women's Issues, Feminist Issues", *Scaling the Balkans: Essays on Eastern European Entanglements* içinde, Brill, Leiden-Boston, 300-315.

Todorova, M. (2010) *Balkanları Tahayyül Etmek*, 3. Baskı, Dilek Şendil (çev.), İletişim Yayınları, İstanbul.

Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük. (2024) "Freze", erişim: 28.9.2024, https://sozluk.gov.tr.

Vigouroux, C.B. (2017) "Rethinking (Un)Skilled Migrants Whose Skills, What Skills, for What, and for Whom?" Canagarajah, S. (der.) *The Routledge Handbook of Migration and Language* içinde, Routledge, New York, 312-329.

Wimmer, A. (2007) "How (not) to Think about Ethnicity in Immigrant Societies: A Boundary Making Perspective", ESRC Centre on Migration, Policy and Society, University of Oxford, Working Paper no. 44.

Zhou, M. "Understanding Ethnicity from a Community Perspective" Gold, S.J. ve Nawyn, S.J. (der.) *Routledge International Handbook of Migration Studies* içinde, Routledge, New York, 272-281.

Tercüman gazetesinin "Yaşayan Türkçemiz" yazılarında öz Türkçe eleştirileri

*Şerife Şimşek**

Özet: *Tercüman* gazetesinin 1979 sonlarında gazetede açtığı "Yaşayan Türkçemiz" adlı sayfada çeşitli yazarların çok sayıda yazısı yayınlanmıştır. Bu makalede gazetede yayımlanan yazılar, yazıların sonradan toplanarak aynı adla basıldığı *Yaşayan Türkçemiz* adlı derlemeden hareketle bütüncül olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Bu yazılarda temel alınan fikir, öz Türkçecilik rehberliğinde kurumlaşan bir yaklaşım haline gelmiş olan kelime tasfiyesi ve yeni kelime üretiminin birtakım zaaf ve yanlışlarla malul olduğudur. Yaşayan dilin öz Türkçecilik reddiyesine dayalı savunusu dilbilimsel ölçülerin yanı sıra öz dilciliğin kültürle, tarihle, gelenekle ilintisi üzerinden yapılmaktadır. Türk Dil Kurumu (TDK), dili tahrip eden kültürel alışkanlık ya da dayatmaların genellikle asıl mihrakı olduğu gerekçesiyle hedefe konulur. Gelinen durum öz dilcilik taraftarı edebiyatçılar, dilciler başta olmak üzere çeşitli kurum ve kişi adları verilerek genel bir devlet ve siyaset ihmaline bağlanmaktadır. Öz Türkçeciliğin TDK nezdinde taşıdığı yapısal kusurlar akademik cehalet ve buna bağlı liyakatsizlikten gelmektedir. Tarihle ve milliyetçi ilkeyle ilgili olanlar başta olmak üzere estetik, psikolojik, etik saikler ilmi yetersizlik tespitinin meşruiyetini pekiştiren bir rol oynamaktadır. Yaşayan Türkçe tezlerine mesnet oluşturan kusurların serideki yazılara yansıyan kültür politik değini, ima ve içerimleri bu yazının ilgi odağını ve konusunu oluşturmaktadır.

Anahtar sözcükler: Yaşayan Türkçecilik, öz Türkçecilik, *Tercüman* gazetesi, dil, kültür, politika.

Giriş

Tercüman gazetesi 19 Aralık 1979'dan itibaren gazetede "Yaşayan Türkçemiz" adlı bir sayfa çıkarmaya başlamıştır. Gazetenin de içinde bulunduğu çevrelerce desteklenen ve "uydurmacılık" demek olan arı Türkçeciliğe karşı olduğu belirtilen yaşayan Türkçecilik (Türkçeci, 1980a: 5), seri boyunca yayımlanan birçok yazı, yorum ve değerlendirmelerle tanıtılmaya ve temellendirilmeye çalışılmıştır.

(*) Dr. Öğretim Üyesi, Aksaray Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, serifesimsek@aksaray.edu.tr, orcid.org/0000-0003-1616-3333.

Gazetedeki yazılar sonradan derlenerek kitaplaştırılmış, üç ciltlik *Yaşayan Türkçemiz* adlı eser 1980'de basılmıştır.[1] Eser başlı başına belli bir amaca, TDK'nin başında olduğu ve devlet kurumlarınca desteklendiği düşünülen öz Türkçeciliğin Türkçenin yapısına, kelime türetme kurallarına, ahengine, tarihsel gelişimine vs. uygun olmadığını göstermeye adanmıştır. Bu bağlamda seride yer bulan teknik içerikli birçok yazı açısından "Yaşayan Türkçemiz" sütunu öz Türkçeciliğin yanlışlığını göstermek amacıyla, yeni kelimeler yaparken ve "yaşayanları" muhafaza ederken dilbilimin temel kaidelerinin bağlayıcılığının örnekler üzerinden anlatılıp tasrih edildiği popüler bir dil kılavuzunu andırmaktadır. Diğer yandan, böyle bir yayın girişiminin kendisi ve içerdiği yazılar teknik bir aydınlatmayla sınırlı olmayan kültürel, politik bir dil tutumunca biçimlenmektedir.

Dilde özleşme içine doğduğu tarihi, toplumsal zeminden ayrılamayan tarihî bir hadisedir. Üstelik bu Atatürk'ün bizzat emri ve öncülüğünde başlayıp olgunlaşmış, sonra da inişe geçmiş bir devlet iradesinin ürünüdür (Taşkın, 2009). 1960'lı yıllarda öz Türkçeci tavrın TDK ve devlette itibarının yükselmesine koşut olarak "Türkçeleşen Türkçedir" şiarından hareket eden dil ve edebiyat anlayışı ve bu anlayışın beslendiği duyarlılığın yükselerek belirginleştiği görülür. Özellikle 1970'lerden 1980'e kadar öz Türkçeciliğin ideolojik bakımdan araçsallaşması, bu duyarlılığa sahip kişiler gözünde müfritleşme olarak görülmüştür (Özcan Gönülal, 2012: 144-150).

Görüş ayrılığına karşın özleşmeci ve yaşayan Türkçeci tezlerin her ikisi de meselenin neşet ettiği tarihî koşulları veri almak durumunda kalmışlardır. Atatürk'ün dil politikası ve politikanın dalgalı seyri taraflarca bambaşka yorumlanıyor olsa bile temel bir referans olarak Atatürk'ün Türk diliyle ve TDK'nin ilmî, kurumsal faaliyetleriyle ilgili söz ve görüşleri temel alınmaktadır. Öz Türkçecilerin müdafaa ettiği ve hem popüler ve yüksek kültür dilinde hem resmî dilde kullanılmaması gerektiği ya da zaten tutmadığı belirtilen kelimelere yönelik muhalefet bilimsel olduğu kadar tarihî mesnetlere dayanma zorunluluğu duymaktadır. Derlemedeki yazılarda yaşayan dilin değerine –bazı istisnalarla birlikte– ekseriyetle Atatürk'ün dil devriminin süreçsel vasfı açısından dikkat çekilmekte; böylece Atatürk'ün nihai pozisyonunun yaşayan Türkçeye yakınlığı gösterilmeye çalışılmaktadır. Aynı durum karşı tarafta, yani 1932'de temeli atılan dil devriminin dilde özleşme hedefinin güncelliğini koruduğu tezinin Atatürk'ün ve onun dilde özleşmeyi sistemleştirmek için kurduğu TDK'nin devrimciliğine bağlanmasında ortaya çıkar (Turan, 1998; Özcan Gönülal, 2012: 150).

İlk Dil Kurultayı'nda Hüseyin Cahit Yalçın'ın dilin dönüşüm kabiliyetinin kendi iç mekanizmalarına bağlı olduğu, dışarıdan müdahalelerin dile yarar değil zarar verdiği şeklindeki karşı tezinden itibaren dilde arılaşma hareketi iktidarlar

1 Derlemenin kapsadığı tarihsel aralığı tespit edilebildiği kadarıyla sayfanın haberini veren 19 Aralık 1979 tarihli yazı (I. Cilt: 5-7) ile 21 Aralık 1980'deki (III. Cilt: 125) yazı oluşturmaktadır. Makalede birinci cilde yapılan tüm atıflar 1980'deki ilk baskıya, ikinci ve üçüncü cilde yapılanların yine tümü 1981'deki ikinci baskıya aittir.

nezdinde ve çeşitli kültürel muhitlerde tartışma konusu yapılmak istenmiştir (Çağaptay, 2008: 250-257; Argunşah, 2014). Türk Dil Kurumu, kuruluşundan itibaren bu tür tutumlardan yana ve dilde özleşmenin bilimsel ve politik olarak sebatkâr biçimde müdafaa edildiği yer olmuştur. Kurumun başlangıçtan 1983'teki yeni yapılanmasına kadar, dil devrimine dair korumacı tavrının entelektüel, beşeri kaynaklarla desteklenerek daimileşmesini, kurumun devrimci kimliğiyle iktidarların kültür politikaları arasındaki ilişkiden ayrı düşünmek zordur (Taşkın, 2009).

TDK, 1926'da Türk dili üzerinde araştırmalar yapmak için oluşturulan Dil Heyeti'nin, devletle bürokratik bağı zayıflatılarak dernek olarak ihdas edilmiş bir devamıydı. Mustafa Kemal tarafından bilinçli olarak belirlenmiş hukuksal statüsünün ardında, bilim akademisi görüntüsü altında kuruma prestij temin etmek ya da dil reformunun akim kalması durumunda devleti olası eleştirilerden masun tutmak düşünceleri yatmaktaydı. TDK'nin Atatürk'ün koruyucu başkanlığı altında idari ve finansal olarak devletle ve CHP ile bağı kâğıt üzerinde olduğundan çok daha sıkı olmuştur (Aytürk, 2008: 13-16). TDK 1932'deki ilk dil kurultayından 1983'e kadarki faaliyetlerini sahip olduğu dernek statüsünün getirdiği özerklikle başlangıçtaki devrimci, uygarlıkçı hedefin korunması duyarlılığıyla icra etmiştir (Taşkın, 2009: 421-422). Bu süreçte kuruma muhalefeti doğuran ana etmenlerden biri dildeki tasfiyecilik üzerinde müzakere kabul etmeyen tutumu olmuştur. Atatürk'ün ölümünden sonra bu konuda TDK'ye yönelik eleştiriler 1941'de İstanbul Üniversitesi hocalarının yazdırdığı rapordan itibaren iktidarlar nezdinde sonuçlar doğurması beklenen somut birtakım girişimlere dönüşmüştür. Çok partili dönemin siyasi atmosferinin muhalif görüşler üzerindeki etkisi 1948'de toplanan İstanbul Öğretmenler Derneği'nin Dil Kongresi'nde TDK'nin yetkinliğini sorgulayan değerlendirmelere yansımaktadır. Dilde "uydurmacılık", aynı derneğin 1968'deki ikinci Dil Kongresi'nde ve diğer muhalif mahfillerde TDK'nin alternatifini oluşturma veya onu akademiye dönüştürme lüzumuna dair tezlerin ana malzemesi olagelmiştir (Aytürk, 2008: 20-27). Teknik ve toplumsal konsepti yaşayan, konuşulan Türkçe anlayışı üzerine bina olunacak bir dil akademisi, 1940'lardan itibaren öz Türkçe karşıtlarının ve bu makalede konu edilen *Tercüman* yazılarının başta gelen çözüm önerisidir.

TDK'nin, dilin gelişmesi ve tanıtımındaki çabalarında başta konulan devrimci çıtayı merkeze alması kurumsal yapının iktidarlar ve bakanlarla ilişkisi bakımından geçirdiği değişimlerde belirleyici olmuştur. Kuruma olan devlet desteğinin çekildiği, cumhurbaşkanının koruyucu başkan, milli eğitim bakanının TDK'nin başkanı olma kuralının tüzükten kaldırıldığı, dernek statüsünün güçlendirilerek devletle bağının koparıldığı 1951'deki değişiklik ilk yapısal değişim olmuştur. 1982 Anayasası'nda Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu çatısı altında Başbakanlığa bağlı bir tüzel kişilik olarak tanımlanışı ise ikinci büyük dönüşümü ifade eder (Tan, 2019: 39-40). Bu iki dönemde işleyişi ve iktidarla/devletle

bağlantısının yeniden düzenlenmesi kurumun ilkinde hükümet himayesinden mahrum edilerek kendi haline bırakılmasına, ikincisinde yapının tümüyle devlet kontrolüne alınmak suretiyle öz Türkçeciliğin tasfiyesine matuftur.

1980 öncesi ve sonrasında TDK'ye ve temsil ettiği dil politikasına muhalefetini üst perdeden icra eden yaşayan Türkçecilere, öz dilciler bir o kadar sert mukabele etmişlerdir. TDK ve diğer devlet kurumlarında öz Türkçenin hâkimiyetinin muhafazakâr aydınlarda yarattığı aksülamel TDK ile açık bazı münakaşa ve polemiklere dönüşmüş, bunun sonucu kurum içinde Zeynep Korkmaz gibi farklı düşünen isimlere yönelik tazyik artmıştır (Özcan Gönülal, 2012: 149). '80'ler arifesinde ülkenin girdiği sağ-sol yarılmasının siyasi ve toplumsal alanda yarattığı tedhiş ve krizin kültürdeki yansıması dil tutumlarının politik referanslar eşliğinde gelişmesi ve tezahürü olmuştur. Makalenin ele aldığı yaşayan Türkçeci yazıların gösterdiği gibi dille ilgili resmî tutum ve bunun sistemli biçimde işlenmesini amaçlayan kurumlara verilecek siyasi, finansal destek sorunsalından kaynaklanan ihtilaf dilbilimsel ve pedagojik duyarlılıkların yanı sıra toplum ve kültüre dair tasarım farklılıklarından kaynaklanmaktaydı.

Bu yazıda konu edilen yaşayan dilcilerin temel tez ve yaklaşımlarını pedantik bir sorumlulukla anlattıkları belli olan yazılardan oluşan "Yaşayan Türkçemiz", anılan ihtilafın bir tarafının uzun soluklu bir yayın seferberliğinin ürünüdür. Dilde "uydurmacılığın" verdiği hasara dair eleştiriler halk kitlelerine gazete gibi bir medya aracıyla ve kamu yayıncılığının içerdiği etkinlik potansiyeliyle duyurulmaktadır. Seri sürerken gerçekleşen 12 Eylül müdahalesinin darbe gerekçelerini paylaşan yaşayan dilci aydınların rejimle aynı hatta olmanın yakınlığına yorulacak yorumlar –örneğin (Ilıcak, 1980b: 184-186)– TDK ve diğer kurumlar başta olmak üzere devlette bir zihniyet değişimine istikamet verme açısından askerî darbenin bir fırsat olarak görüldüğünü göstermektedir.

Bu yazıda, Yaşayan Türkçemiz'deki metinlerin tezleri bu metinlerdeki tarihî, politik atıflar bakımından ele alınmaktadır. Eleştiriler TDK, TRT, MEB başta olmak üzere genelde "tüm devlet kurumları" şeklindeki ifadelerle bu konuda yeterince sorumluluk göstermeyen yöneticilere yönelmektedir. Ancak daha yakından bakınca ilk sıradaki TDK'yi TRT ve diğerleri izler. TDK çoğunlukla öz Türkçeciliğin politize olmuş kalesi olarak görülmektedir. Birçok yazıda TDK'nin ilmi ehliyeti ve politik meşruiyeti konu edilmektedir. Bu yöndeki itham ve yorumlar, öz dilciliğe dönük iddiaların merkezî teması gibidir.

Konunun dilbilimsel tartışması bu yazının tümüyle dışındadır. Öz dilciliğin Türkçenin tarihî gelişimi, kuralları, imlası, grameri vs. açısından taşıdığı belirtilen yanlış ya da kusurlarla ilgili görüşler, yaşayan Türkçeciliğin kültürel, siyasal duyarlılıklarının anlaşılmasına yardımı bakımından nazarı dikkate alınarak örnekleştirilmiştir.[2]

2 Yazıların bazıları asıl yazarının adını değil, yazıda anlatılan kişinin adını, bazıları da bir isme atıfla "görüşleri" vs. ibaresi taşımaktadır. Böyle durumlarda atıflar ve kaynakçada, yazıda söz

Atatürk öz Türkçeci değildir

Tercüman yazarları 1932 sonrasında girişilen dili özleştirme hareketini çoğu zaman Atatürk'ün dil politikasının geçici bir evresi olarak yorumlamakta, onun tasarısının nihayette öz dilcilerle aynı istikamete yönelmediğini göstermeye çalışmaktadırlar. Bu bağlamdaki temel tezlerden biri Atatürk'ün Türkçenin yerine yeni bir dil konulmasını değil, dilin Türkçeleştirilmesini istediğidir (Bilgehan, 1981: 19). Cumhuriyet'in dil yaklaşımının üç evreye yayıldığı kabul edilerek (Timurtaş, 1980a: 30) bu dönemler ve özellikleri şöyle açıklanır: 1932-1934 arasındaki aşırılık evresinde tasfiyeciler "Atatürk'e hulûl" etmişler ve ondan himaye görmüşlerdir. Türk Dili Tetkik Cemiyeti bu iki yıl tamamen "uydurmacıların elinde" kalmıştır (Sertkaya, 1980a: 12). 1934'ten 1936'daki Güneş Dil Teorisi'ne kadarki tereddüt, yani mutedil özleştirmecilik devresinde Atatürk'ün kurum içindeki çalışmalarının ve çıkarılan cep kılavuzlarının bile ilk evrede çıkarılan *Tarama* dergisinin yarattığı dil anarşisini bertaraf etmediğini gördüğü, Batı dilleri ve Osmanlıcadan istifadenin kaçınılmaz olduğunu kabul ettiği belirtilir (Sertkaya, 1980b: 13). Üçüncü devre (1936-1938), "özleştirmeyi ret, yaşayan dile dönüş" evresidir. Kendi içindeki müspet dönüşümün giderek arttığı bu dönemde bütün dillerdeki kelimelerin temelde Türkçe olduğu tezine dayanan Güneş Dil Teorisi de Atatürk'ün 1937 Eylül'ünden vefatına kadar söz etmediği bir konu olarak kalmıştır (Sertkaya, 1980c: 15).

1935 ve 1937'deki iki ayrı dil tavrı aşırılıktan mutedil yola dönüşün göstergesi olarak yorumlanır (Seren, 1980: 299; Kuran, 1981: 44). İktidarı DP'ye devretmeden hemen önce CHP'nin eğitim bakanlığını yapmış olan Banguoğlu, Atatürk'ün bu konudaki insani kusurlarını ve vizyonerliğini öz dilci aşırılıklarla ayrım çizgisi yapar: Atatürk dilci değil, yol göstericiydi. Kendisi de "Bazı şeyleri yanlış söylemiş olabilir, ama açtığı yol muvaffak olmuştur," der (Banguoğlu, 1981: 32). Atatürk dilin gelişimine hız verince "tasfiyecili[ğin] hortla[dığı]", onun da inkılapçı tutumu icabı, 1932-1934 yılları arasında bu yönde bir denemeye giriştiği (Banguoğlu, 1980c: 66) şeklindeki yorumu, "bugünkü dil felaketinin mesulleri ondan sonra gelenlerdir" (*Yaşayan Türkçemiz*, 1980:17) hükmü ile, bakışı Atatürk dışına taşıması açısından örtüşmektedir. Öz Türkçeciliğin sicili Atatürk'ten ayrıştırılmaya çalışılır, onun amacının anlaşılmaz dil değil, dili milli ve zengin bir dil haline getirmek olduğu vurgulanır (Tekin, 1981: 45). F. Kadri Timurtaş bu bağlamda Atatürk'ün "şuurlu" başlangıcının hedefinden bilhassa son yirmi-yirmi beş senedir bir hayli sapıldığını söyler (Timurtaş, 1979: 5).

---

edilen isim esas alındı. Açık oturum başlığı altında farklı kişilerin görüşlerine yer verilen bölümden yapılan alıntılarda atıf başlığa yapıldı, yorumu alıntılanan kişinin adı ise metin içinde zikredildi. Yazar adı taşımayan yazılar kaynakça ve atıflarda gazetenin adıyla (*Tercüman*) şeklinde, başlıksız yazılar kaynakçada "başlıksız" şeklinde belirtildi.

Yaşayan dili tarihsel olarak Atatürk'e dayandırma eğilimine önemli bir şerh olarak Erol Güngör'ün ilmi meselelerin ilim adamlarına bırakılma ilkesini hatırlatması önemlidir. Şu mealde sorar: Acaba Atatürk tasfiyecilerin yolundan gitseydi onun bu tutumu dili yozlaştırmak için –meşru– bir gerekçe olabilir miydi? "Ancak komünist ülkelerde siyasi liderlerin sözleri putlaştırılır," diyerek devrimciliğin skolastik tarafına dikkat çekmek ister. Öz dilcilerin Atatürk sevgisinin sahiciliğini ise kalplerinden geçeni bilmeme ilavesiyle sorgulamaktan sakınmaz (Güngör, 1980a: 29). Atatürk'ü putlaştırma ve sömürme öz dilcilerle birlikte komünistlere yakıştırılan bir eğilim olarak suç ortağını tanımaya yarayan bir özelliktir aynı zamanda. Falih Rıfkı, "Yaşayan Türkçemiz" sütunlarında sıkça rastlanan –eski– yazılarıyla bu görüşü Atatürk'ün en yakınlarından biri olarak teyit eden bir kalem işlevi görür (Atay, 1980b: 50).

Gazete yazılarında İnönü, öz Türkçeciliğin Atatürk sonrası yükselişinin faili olarak işlenmektedir. Banguoğlu, tasfiyeciliğin kökleştiği İnönü döneminde daha önce ortaya atılan ama tutmadığı görülen uydurma kelimelerin meşrulaştırıldığını, imal edilen yenilerininse TDK'nin hazırladığı metinlerde yer bulduğunu anlatır (Banguoğlu, 1980c: 66; 1980d: 69). İnönü'nün öz dilciliğine 1963'te yazdığı, kişisel hissiyatının eşlik ettiği yazıları aracılığıyla Başgil de tanıklık ettirilir. Liberal bir siyasi çizgide karar kılacak olan Anayasa Hukuku Profesörü Ali Fuad Başgil, kendisi hukuk fakültesi dekanı, Hasan Âli Yücel maarif vekili iken yaşadıklarını anlatırken, İnönü ve Yücel'in müfrit öz dilciliklerine yüklenmektedir. 1941'de dekanlığı sırasında maruz kaldığı baskıların "İnönü devrinin Türkçemize insafsızca hücumları bütün şiddetiyle devam" ettiği zamanlara denk geldiğini söyler (Başgil, 1981: 38). 1944'te vekalet içinde kurulan tercüme bürosu aracılığıyla tüm okul kitaplarının ve fakültelerde basılacak tüm kitapların öz dil denetiminden geçtikten sonra basılmasına karşı *Vatan* ve *Cumhuriyet* gazetelerinde yazdığı yazıların "ortalığa bomba gibi" düştüğünü, İnönü'nün buna çok sinirlendiğini anlatır. Çankaya'da yapılan bir toplantıda İnönü ile Yücel'in Başgil'in bu yazılarının siyasi mahiyeti açısından tetkik edilmesinde mutabık kaldıkları diyaloğu ikinci elden aktarır (Başgil, 1981: 42). Yine onun aktardığına göre İnönü, 1942 başlarında Teşkilatı Esasiye kanununu öz Türkçeleştiren metne Başgil'i iknaya çalışırken, "teferruatlar üzerinde durmak ve kelime oyunlarına takmak" istemiştir. Buna hükümetin dil politikasının genel mahiyetine, "hükümet zoru ile dil değiştirme[nin]" zararlarına dikkat çekerek yanıt verdiğini anlatır. İnönü onu tasvip eder biçimde dinlediği halde bir süre sonra tasarı meclise verilmiştir (Başgil, 1981: 40-41).

Öz dilcilik köksüzlük ve keyfilik demektir

Yaşayan Türkçecilerin çok kullandığı nitelemelerden "uydurmacı zihniyet"i köksüzlüğünden, kuralsızlığından tanırız. Ortaya çıkan kelimeler yekûnu Türkçeye ve Türk kültürüne hizmet değil, arapsaçına döndürülmüş bir "Esperanto" sözlü-

günün malzemeleridir (Korkmaz, 1981a: 38). Esperanto vurgusu öz dilci kelime hazinesinin fukaralığını, zamana dayanıksızlık ve geçiciliğini anlatır. Akdemir'e göre bir zamanlar "siyasi bir partinin müntesibi veya adamı" olarak, kabul ettikleri 1961 Anayasası'nın lügatini şimdi silmeye çalışmaları devrimcilerin çelişkisidir (Akdemir, 1980: 35-36). Önder de aynı şeyi vurgular: 1961 Anayasası'nın kısır ve uydurma kelimeleri için TDK'nin sözlük basmak zorunda kaldığı dili bile eskitmişlerdir (Önder, 1980: 283-284).

Öz dilciliğe yönelik temel iki itiraz türetilen kelimelerin dile intibaksızlık gibi çeşitli nedenlerle sakıncası ve atılan kelimelerin dili fakirleştirmesidir. Biri uydurma kelime "belası", diğeri yabancı kelime "istilası"dır (Banguoğlu, 1980c: 66). Dilciliğin ana ilkesi kullanılan kelimelere dokunulmaması ve yeni kelime türetilirken Türkçe kurallara göre yapılmasıdır (Kaplan, 1980ı: 213). Turhan, tasfiye hareketinden sonra elli bin kelimenin yirmi bine düşmesinin, dilin zenginleştiği iddiasının safsata olduğunu gösterdiğini vurgular (Turhan, 1981: 50). Ayrıca kaldırılmak istenen Türkçe kelimelerin yerine getirilen yenileri aslının manasını vermemektedir. Türetmedeki yapısal kusurlar gazetenin dilci yazarlarının kaleminden çıkan birçok yazıda dilbilim yönünden gösterilmeye çalışılmaktadır. A.B. Ercilasun, Z. Korkmaz, F. Timurtaş'ın yazılarının muhtevasını yaşayan Türkçe tezlerini somutlaştırıp örneklendirmek teşkil eder. Zeynep Korkmaz türetme ile uydurma farkını açıklarken ek ve kökler arasında dil ve düşünce arasındaki bağlantıyı esas almak gerektiğini söyler (Korkmaz, 1981b: 62). Asıl dikkat edilmesi gereken TDK, televizyon, radyo gibi yerlere yayılan öz dilci zihniyet sorununun varlığıdır. Ercilasun, bir yerde bir radyo programındaki yanlış kullanımdan bahsederken Türkçe kelimelere gösterilen "düşmanlık" ve "onları dilimizden kovma hususundaki inat"a atıf yapar (Ercilasun, 1981c: 52).

Yaşayan Türkçecilerin bakışıyla Türkçe Esperanto ya da "kabile dili" haline getirilirken girilen çifte standart öz dilcilerin zihniyetini ayan eden unsurlardan biridir. Türkçeleşen Arapça, Farsça kelimeler atılırken Batı menşelilere "gümrük kaldırılmış"tır. Televizyonda spor müsabakalarında sakınmadan kullanılan İngilizce sözcükler buna örnek gösterilir (Turhal, 1981b: 138). Kelime türetmedeki kuralsızlık ve ortaya çıkan tablonun –asıl– Türkçeden uzaklığı gazetedeki yazılarda her fırsatta örneklenerek berkitilmiştir. "Uydurma kelimeler Türkçeden başka bir dilin kelimeleri gibidir." Bu dil radyo, televizyon, okul kitapları ve bazı gazetelerle yayılarak ana dil unutturulmak istenilmektedir (Ercilasun, 1981b: 34). TDK'nin keyfî bir şekilde kelime türetmesi, Atatürk'ün emanetine sadakatsizliği ifşa etsin diye bir Atatürk deyişine uyarlanır: "Hayatta en hakiki mürşit uydurmaktır" (Ercilasun, 1981a: 15). Ercilasun Türkçede olmayan eklerle yapılan ve "Türkçe" değil, "Öztürkçe" olan kelimelerin yapılış mantığını takip ederek çıkacak kötü örnekleri farzı misal sıralar. Örmek'ten örgüt yapıldığı gibi "bilgit, çalgıt, vergit" de yapılabilir! (Ercilasun, 1981d: 73). Esasen "öz" ekinin kendisi gelişmiş bir dil için tarih dışı bulunmaktadır. Yakup Kadri'nin alıntılanan ifadesi

bunu anlatır; Karaosmanoğlu, hiçbir medeniyetle teması olmayan bazı kabilelerin dili "özdür" der (Karaosmanoğlu, 1981: 55).

Öz Türkçe kelime yergisini hicve malzeme yaptığı şiirinde Halil Nihad Boztepe 1947'de dönemin –Trabzonlu olan– başbakanı Hasan Saka'yı tanık göstererek millet yerine getirilen ulus kelimesinin, kavramından tamamıyla alakasız olan yerel anlamını nazımlaştırır. Şiirdeki bir beyitte şöyle denilir: "Bugün onun egemenlik, ümidimiz onda/Fakat ulus neye derler bakın Trabzon'da/Ulus o yerli koyundur ki kuyruğundan yağ/çıkartılır sorun isterseniz Hasan Saka sağ" (Boztepe, 1981: 225-226). Boztepe son beyitte öz dilciler için Allah'a bedduayla karışık şöyle dua eder: "Esirge dilciyi hatta ateşten Allahım/Yeter o gafile zira benim yakan ahım" (Boztepe, 1981: 228).

Öz dilcilik dayatmacıdır

Dayatma, çeşitli veçheleriyle dili özleştirme çabalarının bizzat kendisinin, bu girişimin dile uyumsuzluğundan gelir. Uydurma dili başta okullar, TRT gibi devlet imkânları aracılığıyla tüm kurumlar ve topluma yaygınlaştırma tutumu bir dayatma olarak görülerek eleştirilmektedir. Okullardaki öz Türkçe kullanma baskısının örneklerinden birinde Timurtaş, ortaokul öğrencilerinin kendilerine dayatılan "olanak"ı kullanmak istemediği bir vaka aktarmaktadır (Timurtaş, 1981c: 64). Esasen kelime türetimi ve tasfiyesinin merkez kurumu dilcilik faaliyetleriyle TDK ve etrafındaki kişilerdir. Ancak çok yaygın olduğu anlaşılan zorlama sadece TDK'den gelmemektedir. MEB, Kültür Bakanlığı, TRT, bakanlık yetkilileri ve öğretmenler de sorumlular olarak görülmektedir (Kaplan, 1980b: 198-199). Eğitimi idare edenler ve öğretmenler Kaplan'ın dikkatini en çok çekenlerdir. Anlaşılmayan kitaplardan "kötü maksatlı maarifçiler" sorumludur der. Diğer yandan müfredata bağlı kalmayan öğretmenlerin istediği bilgi ve kelimeyi öğretmekte, hatta bunu zorlamakta serbest oluşlarını "dil, fikir ve hatta eylem anarşisinin" sebebi olarak görür (Kaplan, 1980b: 198-199; 1980h: 212). Bir de 1976'da kendi kaleminden çıkan Türk Dili Edebiyatı ders kitaplarına esas olan yaklaşımın topyekûn ve tutarlı bir devlet politikasına dönüşmemesinden dert yanar gibidir. TRT'yi baş fail görenlerden Nuri Koçyiğit'e göre "asıl suçlu... Türk milletine ana dilini unutturmak ve yıktırmak için ne lazımsa hepsini pervasızca" ve "kurnazca" yapan TRT'dir. TDK'yi kastederek TRT'nin "uydurmacılar cemiyetinin bir satış mağazası, bir reklam bürosu gibi" çalıştığını söyler. Yeni icat "piç" bir kelimenin Ecevit'ten bile önce TRT'de kullanılıyor olduğu ifadesi (Koçyiğit, 1980: 227) öz dilciliği bilinen sol siyasi lider Ecevit'e yönelik atıflardan biridir. Falih Rıfkı'nın *Yeni Gazete*'den iktibas edilen 1966'daki yazısı TDK'nin dayatmacılığındaki devamlılığı takibe imkân sağlar. Falih Rıfkı orada TDK'nin milli eğitime baskı yaptığını, öğretmenleri uydurma dille ders yapmaya zorladığını, tüm devlet kurumlarına kullanılan dille ilgili genelge gönderdiğini ve kurumun

kendi dergisindeki yazarlara öz Türkçe yazma talimatı verdiğini söyler (Atay, 1980a: 23).

"Oysa Atatürk dayatmacı değildi" anlamında onun metodunda "sertlik, aşırılık ve zorbalık yoktur" denilir. Atatürk dönemi özleştirmesini betimlerken bir "yol tespiti, bir deneme, bir teklif manzarası" çizilmektedir. Timurtaş, devrim yıllarında Atatürk'le çok yakından teşriki mesai eden Afet İnan'dan naklen Atatürk'ün yeni kelimelerin ancak halk ve edebiyatçılarca benimsenirse kabul edilebileceği görüşünü taşıdığını söyler. Afet İnan, hem Atatürk'ün akademi isteyişinin canlı tanığı (Timurtaş, 1980a: 30), hem "Yaşayan Türkçemiz" sayfalarına yansıyan öz dilcilik karşıtı fikriyatıyla referans kaynağıdır. Dayatmacılık, Doğru'ya göre öz dilciliğin türlü zararları bir yana kendini tutundurma yöntemi olarak otoriterliğin, dili kullanan ve ilmini yapan tarafları dikkate almayan bir tür benmerkezciliğin ifadesidir. Bu yönden Osmanlı'daki devletle halk arasındaki dil ayrışmasına kıyasen bile daha kötü bir tecrübedir. Osmanlı'da halk şairlerinin şiirlerindeki dille "aydın zorlaması ile oluşan" Divan Edebiyatı dili arasında bir irtibatsızlık hali söz konusuydu. Şimdi ise Osmanlı'dakinden farklı olarak devlet ideolojisi aracılığıyla halk dili değiştirilmektedir. Cerrahi profesörü olan ve daha çok dağcılık sporuna katkısıyla bilinen Abdülmecit Doğru, öz dilcilikteki zorlamayı, hayattan kopukluğu ile de teşhis etmektedir: Eğer dil, "okul, kitap ve radyo ile öğretiliyorsa o, anadil değildir" (Doğru, 1980c: 111). Konuşulan dilden ayrı, yapay bir dilin yaşama imkânı olmadığı anlamında Timurtaş da Osmanlıcayı örnek gösterir (Timurtaş, 1980b: 325). Öz dilciliğin gidişatı bir karma dil olan Osmanlıcaya benzer "yeniden bir Osmanlıca yaratmaya" doğrudur: Ancak, Arapça, Farsça, Türkçe dil gramerlerinin korunduğu Osmanlıcanın tersine "asılsız kelimelerle dolu bir sınıf dili" olma farkıyla! (Banguoğlu, 1980c: 67).

Gazetenin Türkçeci rumuzlu yazarı muhafazakâr dilcileri diğer gruptan ayıran fikriyatı kuran Gökalpçi referanslarla konuşur. TRT'nin dile zararını dilde sadeleşmenin ideal tipleri olarak Ziya Gökalp ve Ömer Seyfettin'in tersine, onların haber verdiği "'ayrılma ve bölünme' 'dilbozanlar'ca 'becerilmiş' oldu", diye betimler (Türkçeci, 1980b: 339).

Öz dilcilik zevksizdir ve cehalet eseridir

Uydurma dil karşıtları için öz dilin zevksizliği kullanımda kolayca kendini belli eden bir zorlama ve cehalet eseri olmasından gelir. Bu kelimeler "zevksiz mesnetsiz, insanın ağız adalelerini yoran, kulak terbiyesine uymayan" kelimelerdir (Atay, 1981: 110). "Ham halat... dilimize diken gibi" batan, radyo dinler televizyon izlerken "iğneli fıçıya düşmüş gibi" (Akyavaş, 1980a: 37) olunan sözcüklerle savaşımda asıl olarak TDK'nin vazife bilinciyle davranması gereği, aslında umut vaat etmediği düşünüldüğü halde sıklıkla zikredilir. Hüseyin Atay, "kendi uydurmacılığından güç alarak işi çığrından çıkaran ilim dışı ve sorumsuz" kişi-

leri dil kurumu neden uyarmamaktadır, tenkit etmemektedir? diye sorar (Atay, 1981: 110).

Türkçü hukuk ve Türkoloji bilgini Reha Oğuz Türkkan çirkin, müstehcen ve gülünç kelimelerden verdiği örneklerden "ayıp gelen ... yaşam", "hayvan çağrışımlı doğa" gibi kelimelerdeki kötülüğü görmeyen "uydurukçular arasında" gerçek şair ve yazar bulunmadığına hükmeder (Türkkan, 1980: 343-344). Doğa ve yaşam kelimeleri yaşayan dilcilerin şiddetle reddettikleri listenin başlarında yer almaktaydı. Banguoğlu, "Yaşayan Türkçemiz" yazılarına misyon biçerken kuralsız yapılan sözcüklerle ilgili "bu dil sapıklıkları[nın]" nereden, nasıl geldiğini açıklayacaklarını vaat etmekteydi (Banguoğlu, 1980a: 64). Muharrem Ergin buna "TRT'ye de bulaştırılan dil faciası ... Türkçeyi bile Türkçeleştirmeye kalkan bu dil sapıklığı," der (Ergin, 1981: 48). "Zevksiz", "bilgisiz", "kirli ellerle" budanan Türkçeye yanan bir yazısında Tevfikoğlu da, "Kurumlular haddeden geçmiş, ince Türkçe'nin pek çok kelimesini silip süpürdüler. Yerlerine yakışıksız, 'moloz' sözcükleri koydular," der (Tevfikoğlu, 1980: 321). Uydurma kelimeleri tahkir ettiği bir yazıda Banguoğlu, bu tür kelimelerin konuşma dilinde çok yaygın olmasa da "sinek gibi mide" bulandırdığını söyler, ilim diline yaptıkları ise ona göre, "pislemek"tir; anadile güven duygusunu sarsmak, tümüyle Fransızcaya "dökülmek" manasında (Banguoğlu, 1980e: 71).

Milliyetçiliğin mütefekkir siması Erol Güngör'e göre, meşrutiyet devriminin Fransızca kelimelerle konuşup meşhur olmaya çalışan züppeleri gibi bugün de "uydurma bir dil kullanarak" "bilgin", "sanatçı", "çağdaş" görünme gösterişçiliğinin ve tüm "dil züppeliklerinin" ardında gizli ama "dev gibi bir cehalet" yatmaktadır (Güngör, 1980d: 173-174). "Gösterişçi bir cahillikle milli kültürümüz" yıkılmaktadır (Erdem, 1981: 22). Yeni kelime uyduranlar ne grameri, ne kelime yapım yollarını bilmektedirler. Bir tür moda olan uydurmacılığı zevksizlik dışında bilgisizlik ve dalkavukluk motive etmektedir (Timurtaş, 1981b: 42; Banguoğlu, 1981: 34). Sayılan dil bozgunculuğunun sayısız örneğini veren TRT, uydurma dilciliğin tatbik sahası olarak sıklıkla konu edilir. "Türkçeyi sonradan öğrenmişcesine yanlış vurgu ve durakla" (Belli, 1981: 149-150), "kelimeyi kulaktan öğrenmiş, hiç lugate bakmamış" gibi kullanan, birçok Türkçeleşmiş kelimeyi tek kelimeyle karşılayan TRT spikerleri için "diksiyon hocaları da mı yok?" denilir (Okay, 1980: 270; Kutkan, 1981b: 155; Karaer, 1981a, 1981b, 1981c). TRT'deki yanlışlardan, medeniyet yerine uygarlık geçen "Türkler o toplumların da uygarlaşmasına neden oldular" cümlesi Bayrakdaroğlu müstearıyla yazan Nihad Sami Banarlı'ya göre "korkunç derecede cahil birine aittir" (Bayrakdaroğlu, 1981b: 136). Hatalar spikerlere mahsus değildir. TRT'de ve basında profesörler bile yanlış kelime kullanmakta, nüfus memurundan milletvekiline dildeki nüansları bilmeyenler TDK'nin "ruhsuz kalıplarına" mahkûm olmaktadırlar (Elçin, 1980a; 1980b: 118-119; Ertüzün, 1981: 163). Yanlışların bir lügati dolduracak denli kabarıklığına kinaye Kutkan, "TRT'nin yanlışlıklar sözlüğü"ndeki

uzatma ve şapkalarla ilgili yazım yanlışlarını sıralamaktadır (Kutkan, 1981a: 59-64). Gazetelerden *Cumhuriyet* ve *Günaydın*'ın (Karaer, 1981b, 1981c), gazetecilerden *Cumhuriyet* yazarı Oktay Akbal ve Cüneyt Arcayürek'in adı bu minvalde zikredilmektedir (Tulum, 1981a, 1981b, 1981c). Timurtaş, gazete olarak *Tercüman*'ın kendi yazı ve haberlerindeki dilin her zaman özenli olmadığını ve zaman zaman yanlış kullanımlara rastlanmasını uydurma dilciliğin sarmallığı bağlamında ifade eder (Timurtaş, 1981g: 109). Gazetenin perspektifine kendine dönük eleştirelliğin de dahil olması *Tercüman*'ın yaşayan Türkçe tezinin etik boyutuna güç katacağı çıkarsanabilecek bir unsurdur.

Öz Türkçecilik hareketi, Sertkaya'ya göre, "en hafif tabirle cahillik ve bilgisizliktir" (Sertkaya, 1981b: 96). Milletlerin tarihî gelişimini dikkate almayan uydurma dilcilik için Emin Bilgiç "Cehalet, kimi yerde istismarcılığın, kimi halde de bozgunculuğun ve hıyanetin ta kendisidir," der (Bilgiç, 1980: 86). Türk edebiyatı hocası Hüseyin Ayan bu kastı "hınç" diye niteler. Dil ve edebiyat noksanlıklarını üniversitelerde Türk Dili ve Edebiyatı öğretiminin yetersizliğine bağlar. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ya da bölüm olsa bile Halk Edebiyatı kürsüsü olmayan yerler için "Kurumcaya sıkı sıkıya bağlanmış kişiler hep bu tip üniversitelerde toplanmış bulunuyorlar," der. Çare, bu bölüm ve kürsülerle birlikte kadroları artırmak, ilimle mücadele etmektir. Sözü akademiye getirerek Türk Dili akademisi için kesin adımların atılmasını daha ne kadar bekleyeceklerini sorar (Ayan, 1980: 54).

Öz dilcilik ve bunun politikacılarca himaye görmesi yüzünden TRT'nin geldiği durumu düzeltmenin kolay olmadığını anlatan bir yazıda –1976-1977'de İsmail Cem'in yerine daha sonra Danıştay'ca iptal edilecek bir hükümet kararıyla– TRT Genel Müdürlüğü'ne atanan Şaban Karataş'ın "bile bu şekavetle baş edemediği" anlaşılıyor denilmektedir (Ayhan, 1980: 56). Dili kötü kullanan spikerler, kötü dublajlar, kasten kullanılmayan bazı kelimelerle dil anarşisinin "büyük günahkârı" TRT (Ilıcak, 1980a: 181), artan -sel, -sal ekli kelimelerle "Türkçeyi çürük bir sal'a bindirip, gelişigüzel bir sel'e bırakmak"tadır (Köprülü, 1980c: 260). Osmanlı tarihi hocası ve 1972'den beri Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü'nün asli üyesi olan Orhan F. Köprülü TRT'nin 1979 ve 1980 yıllarındaki yanlış telaffuzlarından örnekler verir ve son yıllarda dili "kabile" dili havasına sokan, nüansları ortadan kaldıran kelimelerle kurulan dil sorununa "TRT ilgililerinin" çare bulması gerektiğini söyler (Köprülü, 1980b: 258-259).

Öz dilcilik ırkçıdır

Öz dilciliğin eski Türkçe köklerden yeni kelimeler türetme ve Türkçe olmadığı savlanan mevcut kelimeleri atma şeklindeki iki pratiğine karşı yaşayan Türkçecilerin söylemi kökenciliğin ve tarihsel dil birikiminin tasfiyesinin reddiyle şekillenmektedir. Kökenle ilgili temel tez, kelimelerin dilin malı oluşunu kökenin de-

ğil, dildeki kullanılışın tayin ettiğidir (Ercilasun, 1980a: 122; 1980b: 125). Buna göre, sayıştay, danıştay ve benzeri kelimelerdeki -tay eklerinin alındığı Moğolcaya gitmek ve tarihte Türk milletine en ağır darbeyi vuran Moğolları Türk sanıp dillerini ihya etmedeki cehalet, kökenciliği tahkim eden bir şeydir (Bayrakdaroğlu, 1981a: 70). Moğolcadan kelime türetmeyi dünya dillerini Türkçenin dallarına dönüştüren güneş-dil tev'iline gönderme yaparak hicveden Banguoğlu da "Zaten Moğolca da Türkçe denilmişti!" der (Banguoğlu, 1980f: 79).

Yazarların genel yaklaşımı kelimeleri "soyuna sopuna bakmadan" muhafaza etmek yönündedir. Koçyiğit, öz dilcilerin yabancı kelimeleri atarkenki otantiklik arayışıyla ideolojik olarak "beynelmilelci, hümanist, kozmopolit" olmaları arasındaki çelişkiye dikkat çekmeye çalışmaktadır (Koçyiğit, 1981: 140). Buna karşılık Kabaklı'nın ifadesiyle, halk gündelik hayatında, kültüründe, türkülerde, şakalarda soy sopa değil, "milli zevk" ve ifade gücüne bakmaktadır (Kabaklı, 1981b: 67). Soy sop düşkünlüğünün ifade ettiği ırkçı eğilimin karşıtı olan yaşayan dil, organik ve milli kültürün ayrılmaz unsuru olarak kodlanmaktadır. Muharrem Ergin ve Ahmet Kabaklı bu ilkeyi temellendirmeye çalışırlar. Aslolan şey kelimenin milliliğidir. Bunu köken değil, dildeki yerleşiklik, "halkın bilmesi, sevmesi, kullanması" belirler. Onlara göre anlaşılmayan dilleriyle bazı aydınlar "ekalliyet", dilleri de "münevver argosudur" (Açık Oturum, 1981: 212, 213,216). İlahiyatçı Hüseyin Atay'ın "ırkçılık ve faşistlik" izafe ettikleri gibi (Atay, 1980: 51) Beynun Akyavaş'ın, "dilden habersiz ırkçılar, ilericilik gayretindeki gafiller, gençlik kompleksine düşmüş yaşlılar" ya da "dil zenginliğine musallat olmuş servet düşmanları" dediklerinin hepsinin derdi, "Türkçe'nin yapraklarını döke döke kurumasıdır" (Akyavaş, 1980b: 39). Muhafazakâr yazar B. Ayvazoğlu'nun zaten öz Türkçeciliğin temelinde kelimelerin Arapça, Farsça olması değil, kelimelerin ardındaki "kültüre düşmanlık" yattığı fikri (Ayvazoğlu, 1980: 57) *Tercüman* yazarları arasında hemen hemen istisnasız kabul görmektedir. Dille tarih ve kültür arasındaki hamasi irtibat hatlarından birini çeken Aydınlar Ocağı'nın kuruculuğunu ve başkanlığını yapan Ayhan Songar, Orta Asya'dan dünyaya yayılan akıncı tarihinin Türklere "çok zengin fiillerle dolu bir dil" kazandırışını, dildeki her cümle "hareket ifade eder" diye açıklar. Hareket perspektifinden dışarıdan Türkçeye giren ve Türkçeleşen sözcüklerin başına gelen, "kelime fetihleri" tabir edilerek fetihçilik tarihten dile transfer edilir (Songar, 1980b: 310). Fetih perspektifi TDK karşıtı örgütlenmede başı çeken Öğretmenler Derneği'nin 1968'deki ikinci kongresindeki benzeriyle örtüşmektedir. Kongrenin bazı katılımcıları dildeki kelimelerin yabancı değil, imparatorluğun fetihle kendine mal ettiği unsurlardan olduğunu söylemişlerdir (Aytürk, 2008: 27).

Irkçılığın tersine tekâmülcülüğe göre dilin milli hüviyeti "milli dehanın potasında meydana gelen sosyal ve kültürel bir sentez" oluşundan gelmektedir. Hukuk profesörü H. Naili Kubalı bunu her türlü aşırılığın zıddı diye değerlendirir (Kubalı, 1981: 43). Serinin sayfalarındaki bir karikatürde, anlaşılmayan yeni

kelimelerle kurulan bir diyalog ve bunun karşısında çok eski ve manası bugün yine anlaşılmayan ağdalı kelime ve terkiplerden oluşan bir başka diyaloğun çizimleri yer alır. Her iki anlaşamama hali de aşırılık olarak betimlenir (*Tercüman*, 1981d: 53). Benimsedikleri organik dil anlayışı doğrultusunda yaşayan dilcilerde dil canlı bir varlık kabul edilmektedir. Öyle ki zamanla içindeki kelimelerden bazıları ölür, bazıları belli kurallarla şekil ve mana değiştirir. Bütün bunlar dilin tabii akışında zorlanmadan gerçekleşir (Turhal, 1981a: 97). Banguoğlu uzviyetçi perspektiften dildeki prensibi şöyle işaret eder; dil "kendiliğinden hüküm süren tabiat kanunları gibidir", biz ona bilinçli olmayan biçimde uyarız. Bozulduğu zamanlarda "ana dili duygusu" sayesinde rahatsız oluruz (Banguoğlu, 1980a: 63).

TDK'ye mensup olup yaşadığı fikrî çatışmanın kurumdan ayrılığa götüreceği Hasan Eren'in "sözler doğarlar, yaşarlar ve ölürler" sözü (Eren, 1980a: 135) uzviyetçiliğin mottosu gibidir. Bu zorla değil, ardında vâris bırakan doğal bir ölümdür. Organikliğin dış müdahaleyi kabul etmeyen doğası karşısında, örneğin medeniyet yerine uygarlık sözcüğünü getirerek sağlam kelimeleri zorla öldürmeye çalışan TDK, Atatürk zamanının arı dilci Türkoloğu Abdülkadir İnan'ın yorumunda bir suikastçı gibidir (İnan, 1981: 122). Timurtaş müdahaleyi tümüyle yadsımayarak organizmacılığı bir anlamda tevil etmektedir. Bu bağlamda müdahalenin ancak ilmi olanının, bir budama ameliyesi gibi kurallı, fenni "ıslah" ve "geliştirme" girişimlerinin meşru ve makbul olduğunun altını çizer (Timurtaş, 1980c: 326-327; 1980d: 328). Canlı olmak, 1976'ya kadar kurumda derleme ve tarama kolu başkanlığı yapan ve özdil müdafaasına o günlerde *Türk Dili* dergisindeki yazılarıyla devam eden Ömer Asım Aksoy'a cevap verirken söylediği gibi "kendi yolunu bulmak" veya "doğa kanunlarına" bağlılık şeklinde anlaşılamaz. Dil "tabiat kanunlarına göre değil kendi –sosyal– kanunlarına göre gelişir" derken değişimi belirleyen kültürel yöne dikkat çekmektedir (Timurtaş, 1980e: 329-330).

Yıllardan beri okullarda icra edilen öz Türkçeciliğin nesilleri birbirinden koparan suniliğine karşın "üvey Türkçe" haline getirilen dil "yaşayan" bir varlıktır (Kafalı, 1981; 46). "Yaşayan Türkçe", adından da mülhem, nefes alan bir canlının "hayatla arasında sıkı bağ"a referanstır (Kaplan, 1980ı: 214). Muhafazakâr yazar ve şair Yavuz Bülent Bakiler girdiği bir tartışmada Fazıl Hüsnü Dağlarca'nın "ben bir dil şehidiyim" demesini kendisiyle beraber taraftar olduğu dilin de öldüğünü kabul etmesi olarak görür (Bakiler, 1980: 60). Songar'ın dili elinde neşterle cerrah olmayan birinin ameliyatına maruz kalan organa benzetmesi (Songar, 1980a: 308) ya da dilcilerin kültür mirasından kopukluğunun onları "ipi kopmuş balon gibi havada" uçurması (Kaplan, 1980d: 203; 1980h: 212), dilin hayatla zayıflayan irtibatının kinayeleridir.

Çoğu zaman canlılığın yanı başında onu tamamlayan nitelik olarak işlenen tekâmül, dilin "milli hisle" oluşan birikimini muhafaza etmeyi ifade eder. Z. Korkmaz ve F. Timurtaş Atatürk Devrimi'ni dil inkılabı ya da "reform" olarak

nitelerler. Böylece aslında Atatürk'ün dili sadeleştirerek millileştirmeyi ve medenileştirmeyi hedeflediği izaha çalışılır (Timurtaş, 1980c: 327; 1980d: 328). Korkmaz, dilde devrimcilik tabirinin "inkılap", yani değişme, bir halden başka hale dönüşme, reform anlamıyla kabul edilebileceğini söyler. Ona göre dilin milli kültürle bağına kasteden tasfiyeciliğin TDK'deki yansımalarından biri Atatürk'ün TDK binasının duvarına yerleştirilen anıtının altındaki bütünlüğünden koparılan sözleridir. Sözlerin ilk kısmı atılarak sadece son cümlesi alınmıştır (Korkmaz, 1980a: 24).[3] İnkılabın/devrimin köklü dönüşüm olmadığını dillendirenlerden Reha Oğuz Türkkan, Ziya Gökalp dönemi Türkçülerinin dilciliğini inkılap diye niteler ve terimin devrimci olmayan anlamını sarihleştirmeye çalışır. "İnkılap sadece yepyeni bir yol açmak değil, görülmeyen ya da zaten mevcut olan yola yönelmek, toplumun düşüncesini değiştirmektir aynı zamanda," der. Türkçülerin inkılapçılığındaki itidali beyan eder (Açık Oturum, 1981: 217). İster inkılap, ister devrim denilsin, dildeki değişimi ifade için kullanılamayacağı itirazıyla A. Kabaklı her ikisini de reddeder. Meşrutiyet dönemi Türkçüleri bağlamında ne yapılanın, ne mümkün ve doğru olanın devrim/inkılap olduğunu söyler (Açık Oturum, 1981: 216). Benzer bir inkılap reddiyesine Halil Nihad Boztepe'nin 1947'de yayımlanmış *Ağaç Kasidesi*'nde de rastlanır. Yaşayan Türkçe sütunlarına yansıyan dizelerde Cumhuriyet'in öz dilciliği kuruluşun bütüncül devrimciliğinden ayrılmayan biçimde yerilmektedir.[4]

TDK ilmî bakımdan ehliyetsizdir

"Yaşayan Türkçe" sayfasını takdim eden Türkçeci rumuzlu kalemin serinin hedeflerini, gayesini açıklarken itham ettikleri arasında TDK başı çeker. Türkçeyi "bozma ve kısırlaştırma çabalarının deneme istasyonu olan merkez yıllardan beri hiçbir ilme, sanata ve dürüstlüğe katlanamayan bir 'alaylılar' kurumudur". Atatürk'ün mirasını "eş dost arasında paylaşıp harcamaktan başka birşey" düşünmeyen bu mirası dili "harcamak" için kullananlara karşı Atatürk'ün tasfiyecilikten vazgeçişinin bu sayfalarda ispat edileceği duyurulur (Türkçeci, 1980a: 6). TDK bir yandan kaale alınmaz gibi yapılır. "Bir heveskarlar şirketi olarak onu kendi işi ve kârı ile başbaşa bırakabiliriz," denir. Ancak, "şimdilik biz bu kurumu karşımıza alacağız" tavrında karar kılınır. Zira devletten ve devletin

3 Korkmaz'ın TDK'yi ilk kısmını kasten atlamakla suçladığı ifadenin tümü şöyledir: "Milli hisle milli dil arasındaki bağ çok kuvvetlidir. Dilin milli ve zengin olması milli hissin inkışafında başlıca müessirdir. Türk dili dillerin en zenginlerindendir, yeter ki bu dil şuurla işlensin. Ülkesini yüksek istiklalini korumasını bilen Türk milleti dilini de yabancı dillerin boyunduruğundan kurtarmalıdır" (Korkmaz, 1980a: 24).

4 Dille birlikte girilen yeni dünyaya kahır, geride kalana özlemle bakan şiirden bazı mısralar şöyle: "Ne inkılap düşün yok değişmeyen bir şey/ Efendi sırra kadem bastı yok HANIM, yok BEY; Neler değişmedi dünya değişti oldu ACUN/ Yedirdiler ona erbabı bir özel macun; O tatlı Türkçeye bir başka şive vermek için/ Ve mutlaka o uğursuz murada ermek için/ Atıl şu yelken açan inkılap sandalına/ Kapandı medrese ya hu asılma mandalına" (Boztepe, 1981: 220-221).

tüm kurumlarından sanki bir "akademi" gibi bahsedilmektedir. Uydurma dil modasının merkezinin "beyin yıkamalarının sonucu" devlete sahip olması gerekenler, TRT, okullar, MEB "milli kültür düşmanlığına sürüklenmişler", devlet ve milletin karşısına geçmişlerdir. Türkçeci, TDK nezdinde devletin dili bozan müdahalesine karşı şu şiarı koyar: "Oysa dili millet yapar, devlet ona müdahale edemez" (Türkçeci, 1980a: 6).

Uydurmacılığı "kurumlaştıran" TDK yöneticilerinin Türk dili bilgini olmamaları her fırsatta dile getirilir. Kuralsızlık bu gayri ilmi tutumun alâmetlerindendir. Ercilasun kuralsızlığa bağlı kalınca çıkacak durumlara o sırada başyazman olan Cahit Külebi'yi misal yapar, yazman demek yerine, "genel azmanın idare ettiği TDK" der (Ercilasun, 1980a: 122; 1980d: 128-129). Kabaklı "TDK ve benzeri alaylılar" diye söz eder (Kabaklı, 1981b: 67). Kurumda yönetim kurulunun otuz beş üyesinden sadece üçü dilcidir (Ilıcak, 1980c: 189). Üyeler arasında Fransızca, İngilizce branşlarından öğretim üyeleri, siyaset bilimciler, hukukçular var, "*Cumhuriyet* gazetesi yazarları ise öğretmenleri" diyen gazeteci Nazlı Ilıcak, akademi kurulursa çoğunun "bu yiyim kapısına veda etmek zorunda" kalacağını söyler (Ilıcak, 1980d: 190). Dil inkılabının açtığı en büyük zararın "muhtelif sahalarda ... sahte şöhretleri toplayıp (devlet nüfuzuna dayanmak suretiyle) sözde bir otoriteler yapmaya çalışması" da görevlileri bağlamında TDK'nin layık olunmayan otoritesine gönderme taşır (Turhan, 1980: 318-319). Gazetenin kurumsal teşhisi de öyledir; öyle olmadığı halde "kendini otorite imiş gibi kabul ettirmeye özenen bir kurum"dur (*Tercüman*, 1980: 352). Üyelerin üniversite dışından olması da konu edilir. "Üniversite hocalarından kaçı üyeniz, kaçı size taraftar veya karşı?" sorusuna kurumun cevabı Özdemir'e göre kendini anlatmaktadır. Bu cevap *Türk Dili Dergisi*'nin 1974'teki bir yazısında geçen ifadeye göre şöyledir: "TDK sadece bir bilim derneği değil, devrimci bir bilim derneğidir" (Özdemir, 1980: 287-288).

Yaşayan dilcilerin Atatürk'ün hem manevi hem maddi mirasını çarçur etmekte olduğu tezi dil üzerindeki otorite iddiasının "akçeli" tarafına dikkat çekmektedir. Üyeler görünüşte ücret almasalar da yazdırılan kitaplara verilen yüksek meblağlarla "milyonlarca lira" harcanmaktadır (Ilıcak, 1980b: 186). 1967'deki son baskıdan alınan yazıda Adnan Ötüken "Atatürk vakfının musluklarını her zaman ellerinde bulundurmayı ölüm dirim meselesi" yapanların –metnin 1963-1964'te öz Türkçeleştirilmesini kastederek– Nutuk'un Söylev'e çevrilmesi karşılığında "iki, üç kişilik bir gruba 45 bin lira gibi astronomik telif hakları" ödediğini söyler. Vakıf kaynaklarını kaybetmeme hırsı, ilmi yetersizlik, kendini günlük politikaya kaptırma ve Türkçesi bozuk kişilere şeref üyeliği payeleri dağıtması kurumun vakarına yakışmayacak işler olarak sıralanır. Yaşayan Türkçecilerce TDK'nin solla, CHP ile politik, ideolojik yakınlığı ehliyetsizliğin senedi olarak çeşitli dolayımlarda işlenmiştir. Ötüken, açık adres tayin edercesine ortanın solundaki "CHP'nin güya siyasetle uğraşmayan bir teşekkülüdür" diye yazar (Ötü-

ken, 1980: 285). Yine eski tarihli bir yazıda, "tamamıyla özel ve hatta ilim dışı bir cemiyet"in günahı "adeta onun emrinde çalışan" MEB'e paylaştırılır. Banarlı, TRT'de okunan "soysuz pasaj" dediği devrik cümlelerin asıl sorumlusunun "son 27 yıldır" dil yıkımına seyirci kalan Milli Eğitim olduğunu söyler. 1966'da yayımlanan yazı yıkım çizgisini Atatürk sonrası yıllardan başlatmaktadır (Bayrakdaroğlu, 1980: 82). Sorumluluğu yayan bir başka yorumda TDK'nin başlattığı ancak kontrolünden geçmeden, olgunlaşmadan doğan "prematüre" ya da "turfanda sözcükler[in]" uydurmacılığın diğer aktörleri olan TRT ve politikacılarca yaygınlaştırıldığı söylenir (Doğru, 1980a: 108).

Yabancı ülkelerdeki Türkologların mütalaaları içeridekileri destekleyici bir argüman olarak kullanılır. Onlar da Türkçenin bu halinden şikâyetçidirler. Milli eğitim bakanına dili bozmaktan vazgeçme telkininde bulundukları, "Söylev"leştirilmiş Nutuk'u abidenin bozulması olarak gördükleri aktarılmaktadır. Bu sırada Bonn Kültür Müşaviri olan Mehmet Önder'e göre akademiye dönüştürülmeyen TDK "bir çiftlik haline gelmiştir" (Önder, 1980: 27). Hasan Eren, 1948'de basında Türkçesi yerine Fransızcası kullanılan bir kelimeyi yadırgayan Polonyalı bir Türkoloğun tanıklığıyla durumu "dilin kadrini bilmeyiş" diye yorumlar (Eren, 1980c: 138).

Yaşayan Türkçeye yaptıklarının/yapacaklarının karikatürleşmiş hallerinden birinde elindeki makasla TDK, bir adamın korkmuş ifadesiyle dışarı çıkardığı ve üzerinde Türk dili yazan dilini kesmeye çalışırken resmedilmiştir (Şekip Sinan, 1981a: 78). Bir başkasında TDK, Tarih kitabını aydınlatan Türk dili mumunu söndürmek için üfleyen ceberut ve Avrupai bir tiptir. Mumu, ışığıyla kitabı okumaya çalışan mülayim görünüşlü bir adam tutmaktadır – yaşayan Türkçeciler olmalı (Şekip Sinan, 1981b: 87). Seride eskilerden Tahirül Mevlevi'ye ait bir deyiş esirgeme duası niyetine verilir: "Hıfzeyle ilahi dilimi Dil Kurumundan/ Lağvolması elbette hayırlı 'durum'undan" (1981: 230).

Öz dilcilerden gelen liyakatsizlik ithamı Timurtaş'ın anlatımıyla okuyucuya aktarılmaktadır. Timurtaş'a göre, TDK'nin "üç satırlık bile ilmi olmayan bilginlerinin" dil konusunda iddiaları "gülünç"tür. *Tercüman* gazetesinin çıkardığı bin bir temel eserden biri olan kendi hazırladığı Yunus Emre Divanı'ndaki okuma hatalarını gösteren Ömer Asım Aksoy'a cevap verir. Aksoy'un 1980 Şubat'ında *Türk Dili Dergisi*'ndeki yazısına atıfla, "zayıf" ve "bilgisiz" Aksoy'un, son yıllarda "kurumcular"ın yaptığı gibi bir kelimenin yanlış okumasını fırsat bilerek saldırıya özel mesai harcadığını ihbar eder (Timurtaş, 1981e: 82-83). Eski yazılı metinleri yanlış okuma zaman zaman dil akademisinin lüzumu meyanında bir vakıa olarak dile getirilmiştir. Gazetenin akademiden gelen kalemlerinden Osman Fikri Sertkaya, *Milliyet* gazetesinde yayımlanan, 1922'de İnönü'nün Atatürk'e yazdığı mektuptaki "başkumandanım" hitabının "başkahramanım" diye okunmasını "Atatürk Enstitüsü ile Atatürk Dil Akademisi'nin kurulması" gereğine delil olarak gösterir (Sertkaya, 1981c: 131).

Z. Korkmaz'ın TDK'den istifa süreci farklı görüşler söz konusu olduğunda kurumsal toleransın kaybolduğunu ispatlayan bir örnek olarak sunulmaktadır. Olanlar Korkmaz'ın kaleminden "Yaşayan Türkçemiz" sayfalarına taşınarak ehliyetsizlik ve kurum içi taassup belgelenmeye çalışılır. *Tercüman*'ın "Yaşayan Türkçe" yazarları arasında yer alması Zeynep Korkmaz'la kurum arasında aleni bir restleşmeye varmıştır. TDK'nin gazetedeki yazıları nedeniyle kendisine gönderdiği ihtarname gibi uyarının yanı sıra Korkmaz'ın cevabi yazısı *Tercüman*'da 4 Şubat 1980'de "Türk Dil Kurumu'na Açık Mektup" başlığıyla yayımlanmıştır. TDK Genel Yazmanı Cahit Külebi imzasıyla Korkmaz'dan "kurumumuza karşı düzenlenen" ve TDK'ye "saldırıda bulunmayı amaçlayan" yaşayan Türkçe adlı bu kampanyanın içinde bulunma amacını açıklaması istenmektedir (Korkmaz, 1980f: 241). Korkmaz gazete yoluyla "kamuoyu önünde" verdiği cevap yazısında kuruma karşı olma ithamını reddederken yapılan suçlamanın ardında suçluluk bilincinin durduğunu ima eder. Üyelerine –*Milli Kültür* dergisinde, *Tercüman* gazetesinde yazı yazmak gibi– sudan bahanelerle fikrî baskı yapmak, hatta soruşturma açmanın kurumu ilim dışı zorlamalara sürüklemenin ezikliğinin göstergesi olarak yorumlar. "Başıbozuk dilcilik" ve çoğunluk üyenin dilbilimci olmayışı nedeniyle üyelikten istifasını verdiğini açıklar (Korkmaz, 1980f: 242-243). Anlaşılan basın vasıtasıyla bildirildiği için istifayı işleme almayan kurumu ve Külebi'yi hedef alan diğer yazıda Korkmaz kurumun daha önce kendisinden uzaklaştırdığı ilim erbabından söz eder, kurum yönetiminin "içyüzü" ve yayınların düşük ilmî seviyesine dair fikir sahibi olmaları için okuyuculara *Türkiye Yazıları*, *Milli Kültür*, *Yeni Forum*[5] gibi dergileri tavsiye eder (Korkmaz, 1980g: 244). Korkmaz'ın kurumla ters düşmesi yeni değildir. 1966'da yazdığı *Türk Dilinin Tarihi Akışı İçinde Atatürk ve Dil Devrimi* adlı kitabı basmak için TDK'nin yazarın Atatürk'ün dil kurumu üyelerine hitaben ilmî yöntemler ve akademik çalışmanın önemine dair sözlerine atıf yaptığı ifadelerini çıkarma şartını koştuğunu, kurumun muhaliflerine yönelik husumet örneği olarak Falih Rıfkı Atay'ın anılan sene çıkan bir yazısından öğreniriz (Atay, 1980a: 22-23).

Yaşayan Türkçe akımının karşı çıktığı şey sadeleştirme değil her eline kalemi alanın muhtar oluşu, merkezî biçimde idare edilen ve ilmi metotlarla, dilbilimcilerce yürütülen bir kontrol mekanizması olmayışıdır (Gülerman, 1980: 167). Ergin "kuruluşlar, şahıslar" dediği dili bozanların öz dilciliğini sadece parasal ve kültürel değil, devletin sosyal, siyasal yükümlülüklerinin ihmali olarak da görür. Uydurmacılık "sosyal devlet anlayışına aykırıdır, çünkü sosyal devlet milletinin

5 *Türkiye Yazıları* 1971 sonrası toplumsal politikleşmeye paralel olarak edebiyattaki politikleşmenin etkisinin görülebileceği edebî, aynı zamanda bir fikir dergisidir. *Yeni Forum* 1979'da sağ liberal bir aydın Aydın Yalçın'ın çıkardığı, on sene önceki kapanan liberal demokrat çizgideki *Forum*'un Marksizm'e karşı uyarıcı karakteri baskınlaşan bir devamıdır. 1977'den itibaren kesintilerle 1994'e kadar Kültür Bakanlığı'nın çıkardığı *Milli Kültür* dergisinde ise dönemsel olarak farklı görüşlerden dil yazıları yer bulabilmiştir. İlk sayının çıktığı 1977'nin Ocak ayındaki adının 1978 Temmuz'unda *Ulusal Kültür*'e, daha sonra Aralık 1979'da yeniden *Milli Kültür*'e dönüstü-

diliyle konuşan devlet demektir". "Demokratik nizama da aykırıdır", zira "milli irade birliğine aykırıdır" (Açık Oturum, 1981: 217). İçişleri bürokrasisinden gelen Rıza Akdemir anayasal haklara tecavüz edenler gibi onun dilini kasten çiğneyenlerin de cezasız bırakılmaması gerektiğini söyler (Akdemir, 1980: 36). Beynun Akyavaş, dile devletin sahip çıkmasını istemenin en tabii hak olduğunu söyler. "Türk dilinin yaşamadığı yerde ne vatan kalır ne millet, ne de devlet" (Akyavaş, 1980a: 37). Devlet, üfürükçülükten vatandaşı koruduğu gibi dili de korumalıdır (Akyavaş, 1980a: 37; 1980d: 43). M. Kaplan'ın devletin resmî dili kendi kurduğu müesseselerle, içerik ve şeklini kendi belirleyerek verme hakkına sahip olmasına mukabil, "resmî" okullarda "resmî" olmayan TDK'nin uydurma kelimelerinin "zorla" öğretildiğini söylerkenki (Kaplan, 1980a: 196-197) dil bilincini müdrik kudretli devlet terkibi, Z. Korkmaz'ın dili bölünmez bütünlüğün anayasal şartlarından biri olarak görüşüyle örtüşür. Anayasa'daki "resmi dil Türkçedir" maddesinin gerçekleşebilmesi için akademik bir devlet kurumu, bir dil akademisi gerekmektedir. Ona göre bu ilkeyi Anayasa'daki devletin ülkesi ve milletiyle bütünlüğü ilkesiyle birlikte düşünme zorunluluğu, dili "milli hukuk ve kültürün" konusu, yani devlet görevi yapmaktadır (Korkmaz, 1980b: 231; 1980c: 233). Zira tartışma konusu olan kişi ve dernekler "sanki" bir devlet kurumu gibi çalışmaktadırlar (Korkmaz, 1980c: 232).

Yaşayan dil devlet eliyle tesis edilmelidir

Serinin üçüncü cildi, Atatürk'ün yukarıda anılan TDK'deki anıtındaki sözüyle açılmaktadır. Tasfiyecilere mazeret olduğu belirtilen dili yabancı diller boyunduruğundan kurtarma hedefini gösteren son cümlenin öz dilcilerce kasten yanlış yorumlandığı söylemi tasfiyede Doğulu ve Batılı kelimeler arasında eşit davranılmadığı tezinin yansımasıdır. Atatürk'ün kastı Arapça, Farsça kaynaklı tüm kelimeler değil, o dillerden geçen kurallar ve "bilhassa Frenkçe yeni kelimelerin" dili istilasını önlemekti, denilir (*Tercüman*, 1981b: 9). Akyavaş'ın betimlemesiyle dildeki "ecdat yadigarı güzelim kelimelere musallat" olan ama sayısız Batılı kelimeye "eyvallah eden" öz dilcilerin (Akyavaş, 1980c: 40-43) sonu "bölücülüğe" varacak olan yabancı kelimelere düşmanlıkta adil davranmama tavrı onların milli kültürden kopukluğuna delil gösterilmektedir (Atay, 1980c: 51-52; Köymen, 1980: 264; Ertürk, 1980: 152). Bu ayrımı Atatürk dönemi öz dilciliğinin ruh haline uyarlayan Banguoğlu o dönem tasfiyeci aydınlarında Batı hayranlığının yanı sıra Doğu düşmanlığı, "onu itme öfkesi"nin hüküm sürdüğünü söyler. Bunu Cumhuriyet'in tümüyle Batı'ya yönelme tercihinin kültür-medeniyet ayrımı gözetmeyen tekçiliğine dayandırır. İki yüz yıllık Batı'yla temasın sonunda hem sınırlar hem milli değerleri koruma savaşının son aşamasında sınırların, milli gururun kurtarıldığı anda "teslim! demişiz, kayıtsız şartsız Avrupa!"

minvaldedir: Pratik bir ihtiyacın karşılığı olmayan kelime üretiminin motivasyonu eski kelimelere "düşmanlık"tan, onları unutturma isteğinden gelmektedir (Ercilasun, 1980a: 122; 1980c: 126).

Devlet yetkililerinin gazetede aktarılan ifadeleri ve bazı kararlar devlet cephesinden öz dilciliğe yönelik reaksiyonun, bu yönde bir iradenin somut göstergelerini, yaşayan dilciliğin iktidar katındaki artan nüfuzunu göstermektedir. Bu bağlamda Devlet Başkanı Evren'in dil bayramı dolayısıyla TDK Başkanı Şerafettin Turan'a telgrafındaki, uzmanların yeni sözcükler seçerken kuşaklar arasında kopukluk yaratmamaya özen gösterme uyarısı ve Başbakan Ulusu'nun hem hükümet programı hem resmî yazışmalar için standart bir yazışma sistemi olarak "yaşayan güzel Türkçe"nin kullanılacağını belirten genelgesi dil politikasının mihverinin değişiminin işaretleriydi. Kabaklı, Evren'in sözlerini, TDK'ye yaşayan Türkçeyi tavsiye etmekte, dil anarşisinden kaçınmaları "direktifini" vermektedir, diye gönençle duyurmuştur. Kabaklı'nın 30 Eylül 1980 tarihli yazısının başlığı 12 Eylül dönemindeki devlet-millet özdeşliği mottosunun dil alt varyantı gibidir: *Devlet Dili Millet Dili* (Kabaklı, 1981a: 9-10). Bu kısımda sırasıyla Devlet Başkanı Kenan Evren, Başbakan Bülent Ulusu, Milli Eğitim Bakanı Hasan Sağlam, Kültür Bakanı Cihat Baban, eski Genelkurmay Başkanı Cemal Tural, –tümü sabık– Başbakan Süleyman Demirel, Milli Eğitim Bakanı Orhan Cemal Fersoy, Bayındırlık Bakanı Selahattin Kılıç, Kültür Bakanı Tevfik Koraltan, Ulaştırma Bakanı Hüseyin Özalp'in yaşayan dilden yana sözleri ve resmî direktifler verilir (Tercüman, 1981c: 9-16).

12 Eylül öncesi dönemden Milli Eğitim Bakanı Orhan Cemal Fersoy ve Bayındırlık Bakanı Selahattin Kılıç'ın uydurma dilin üst makamları memnun etme aracına dönüştüğü tespitiyle yayımladıkları Anayasa dilinin kullanılmasını emreden genelgeleri, Kültür Bakanı Tevfik Koraltan'ın büyük el lügati ve Türkçe imla kılavuzu hazırlatılacağını belirttiği meclis konuşması (*Tercüman*, 1981c: 14-15) gazeteye göre duyarlılığın devlet katından ikrarıydı. Öz dilciliğin öze uzaklığını anlatan bir niteleme olarak çok sık kullanılan itham kelimesi "politikleşme"nin Hasan Sağlam'ın dilinden onandığı ifadeler de bu kısımda yer alır. Atatürk milliyetçiliği vurgulu mesaj "öğretmen ve idareciler politikadan uzaklaşacaklar", diye başlar, "güzel Türkçenin kullanılmasına ayrı bir önem verilecek" diye devam eder (*Tercüman*, 1981c: 12). "İlim dışı"lık ve "politik maksatlara" alet etmenin somut hali milli varlığı bozma azmiyle "devrimcilik"tir (Kaplan, 1980g: 210). Öz dilciliğin erken yıllarının ekseri kabahati gibi politikleşme de İnönü'yle başlatılır. Banguoğlu'ya göre ondan sonraki dönemlerde "öz türkçe savaşçıları" yetişmiş, mesele politik bir mahiyet kazanmıştır. TRT, basın ve hatta bir başbakan bile öz Türkçe konuşarak "daha sevimli" olacağını düşünmüştür (Banguoğlu, 1980c: 67). Eski Genelkurmay Başkanı Cemal Tural'ın 1967'de kurduğu dil-komünizm bağlantısı –komünistler milletleri "kolayca yut[abilmek]" için dillerini ayırır– politikleşmenin daha ileri bir varyantı veya zihniyet temeli olarak gayrı milliliğine delalet eder (*Tercüman*, 1981c: 13).

Dilin politikleşmesi olarak öz dilci zorlamalara karşı DTCF'den bir akademisyen olan Celkan'ın önerisi dille siyaseti karıştıran hocaların tespit edilmesini ve öğrencilere karşı tarafsız olmalarını sağlamaktır (Celkan, 1980: 93). Dildeki problemlerin sorumluları ve dilciliği aşan maksatlarından söz ederken Güngör "Dil değişikliği yoluyla birtakım siyasi neticeler elde etmeyi" düşünen "bazı şahıslar, dernekler ve hükümetler olmuştur" der (Güngör, 1980c: 172).

Tercüman köşe yazarlarından Bedii Fâik, 12 Ekim 1980 tarihli yazısında TDK'nin dil tedhişini ifşa etmek için sansürsüz yazar, ihbarcı bir eda takınır. 12 Eylül'ün "bölücülük ve kızıl densizlik" karşıtlığının Evren'in kurumun ödül törenindeki sözlerinden öz dilciliğe de yönelmiş olduğunu görmeyi sevinçle karşılar. Başbakan ve bakanların sözlerinde teyit edilen bu irade "dilbazlıkla ilericiliği bir tutan" 27 Mayıs ve onun paralelindeki 12 Mart'tan 12 Eylül'ü ayırır. Ona göre erkler ayrılığını sömüren hukuk kurumlarıyla TDK'nin "Atatürk tarafından kurulmuş olmayı" sömürmesi, bir zihniyet ortaklığına işaret eder. "Dil kurumunun sonradan türemiş ve çoğu sol kanat bülbülü" uzmanlarıdır sömürgenin failleri. Bülent Ecevit hükümetinde TRT genel müdürü yapılan Cengiz Taşer'i kastederek, "bilmem ne Taşer'in TRT'sinde"ki sınır tanımaz uydurmacılık diye bahsettiği nitelikler, TDK'den ödül alan eserlerin Nazlı Ilıcak'ın betimlediği parçalarındaki dil ve içerik "sefaletiyle" aynı hattan akar: Bedii Faik, Ilıcak'tan aktardığı "necaset tomarı"nı "irkilerek", "öğürerek" seyreder. Kurumun ödüllü edebiyat eserlerinde geçen "yüz kızartıcı ya da gönül bulandırıcı" sahneler dilin yapısını değil, Türk'ün terbiyesini de hedeflemektedir. Bu kötü temsil Türk adına layık olmayan ne varsa herkese ve Türk Dil Kurumu'na "Türk" adını kullanmayı yasak etmeyi hak ettirmektedir ona kalırsa (Fâik, 1980: 153-155). Ilıcak, Evren'in esasen yaşayan Türkçeden yana olduğunu ancak TDK'nin cürümlerinin tam farkında olmadığı için kurumun ödül töreninde bir yandan "kuşaklar arasında kopukluk yaratılmasın" mesajı verirken ödül alan eser sahiplerini –eserlerin kullandığı dilin uydurmacı niteliğinden habersiz olduğundan– kutlamaktadır. Oysa diyor Ilıcak, TDK "yaşayan Türkçe'ye düşmandır", "Türkçeye en büyük kötülüğü yapmıştır", bu kurum hayatta kaldıkça hiçbir çare kâr etmeyecektir! Aslında Ilıcak'a göre Evren ve devlet idaresi dilin kaderini ehliyetsiz bir kuruma terk etmemek için çare aramaktadırlar (Ilıcak, 1980b: 184-186). Devletin tavrı kurulması istenen akademiden yanadır. Devlet Bakanı Özgüneş, 29 Ekim 1980'deki 17. Türk Dil Kurultayı'nda bunun lüzumunu belirtmiş ancak "kurumcular" oy çokluğuyla bunun gerçekleşmesine engel olmuşlardır (Ilıcak, 1980d: 190).

Öz dilcilikte "milli" unsurunun kaybı: "Ruhları köle, dilleri nasıl hür olsun"

Yaşayan Türkçecilerin görüşlerini temellendirirken başvurdukları denilebilir ki en yüksek ilkelerden biri dille tarih bağlantısıdır. Bu bağlantının kopukluğu öz

dilcilerin tarihten ve milli olan her şeyden uzaklığına açık delil oluşturmaktadır. Tarih bağlantısı öncelikle geçmişte Osmanlı Devleti'nin siyasal coğrafyası üzerinde yaşayan Türk olmayan toplulukların dilleriyle Türkçe arasındaki etkileşime yansır. Balkan Dilleri üzerindeki etkinliğin biçimi Balkan fetihlerinden ayrı düşünülmez. Esenkova'ya göre, "Balkanlara kupkuru, mücerret kelimeler getirmiş değiliz. Biz medeni bir hayat tarzı, şehir hayatını getirmişiz", bu yüzden şehirle ilgili birçok kelime bu dillere geçmiştir (Esenkova, 1981: 187-188). Türklerin beş asır kaldığı bu bölgede özellikle Sırp, Hırvat dillerine verdiği –6.600– kelime hem Türkçe hem Türkçeleşmiş olanlardan oluşmaktadır. Bu halklar, Arapça, Farsça olup Türkçeleşeni de Türkçe kabul edip kullanırken bizdeki "TDK'nin solcu ırkçıları dilimizden atma çılgınlığı içindedirler" (*Tercüman*, 1981a: 189). Oysa Türkçe veya Türkçeleşmiş olsun "dilde yaşayan her kelime bizimdir" (Akyavaş, 1980b: 39). Hasan Eren, Türkçe üzerinde Arapça ve Farsça egemenliği konu edilip Batılı kelimelere dokunulmazken, Türkçenin Batılı dillere, örneğin Macarcaya ne çok kelime verdiğinin unutulduğunu yazar (Eren, 1981:197-198). Dilin etkileşime açıklığı ve bilhassa Türkçeleşmiş kelimelerin diğer milletlerin dillerine yerleşikliğine vurgu yapılır. Bir yazıda bununla ilgili, Irak'ta Osmanlı fethinden itibaren dört yüzyıl boyunca Türkçe'nin resmî dil olduğu halde tepki görmediği, birçok Türkçe kelimenin halk tarafından benimsendiği ve oradaki bazı semtlerin İstanbul semt adlarını taşımasının Osmanlı tesirini gösterdiği belirtilir (Ömer, 1981: 199).

Kelimelerin rüştünün, dolayısıyla milliyetinin tanık ve temsilciliği ancak çerçevesi çizilen tarihle uyumlu sözcüklere hasredilen bir imtiyaz gibidir. Bu doğrultuda kelimelerin lafızları milli mefahire muvafık veya muarız olabilmektedir. İstiklal yerine bağımsızlık kullanılırsa istiklal savaşı veya istiklal marşına "gölge düşmüş olmayacak mıdır?" sorusunda (Timurtaş, 1981a: 16) bu görülür. Veya kutsiyet mukayesesinde dilin diğerleriyle eşdeğerliğini belirtmek üzere "vatan gibi, din gibi, aile gibi mukaddeslerimizdendir", korunması gerekir (Ertürk, 1980: 151) diyerek dilin mahremiyeti ağırlaştırılır. Bu milletin gücünün maddi olanıyla beraber manevisinden gelmesi ve kelime tasfiyesinin bu gücü aşındırması Kaplan'a göre dil birliğiyle milli birlik arasındaki sıkı irtibattan kaynaklanır (Kaplan, 1980c: 200; 1980f: 208-209). Mümtaz Turhan, *Barış Dünyası*'ndan iktibas edilen 1963'teki yazısında dil devrimini tarihi yadsıma ve tarih-dil özdeşliğini tanımayan bir örnek olarak yorumlar (Turhan, 1980: 318).

Sadece tarih değil, tarihin millet yapıcı gücüne inanç da millet olmanın koşuludur. Dil meselesi tamamen milli bir meseledir. "İnsanı insan yapan dildir," der Hasan Eren, "Türk'ü Türk yapan da Türk dilidir" (Açık Oturum, 1981: 209). Kelimelerin milliyetlerini hakiki bir hamasetle müdafaa eden Akyavaş Allah, vatan, millet, devlet, istiklal, hürriyet gibi Arapçadan geçmiş heybetli mefhumlar için "şehadet şerbetini içen Yeniçeri gibi Türk oğlu Türk'tür" yargısını koyar (Akyavaş, 1980d: 44). "Mücadelesi, tarihi destanı, abidesi, şehidi, gazisi, kahra-

manı" olan "hürriyete" karşı, "özgürlüğün" "devrimci palavrası olmaktan başka nesi var?" sorusu kelimelerin milli mefahire dayanma zorunluluğunu vurgular (Yılanlıoğlu, 1980: 354). Nihat Sami Banarlı, dile dışardan giren kelimelerin aydınların ve halkın "vatanları gibi korudukları" Türkçe cümle yapısını sarsamamasından kıvanç duyar (Banarlı, 1980: 61).

Savaş imgesi *Tercüman* yazılarında dilin ve kelimelerin güvenlikçi bağlamını takviye edici bir unsur olarak kullanılmaktadır. Yazarların tarihten çıkardığı gerçek, en uzun ömürlü fetihlerin orduyla değil dille ve kültürle yapıldığıdır. Dil bomba, füze ya da süvarilere benzetilir. Baysal'ın yazısında dil milattan önceden beri en öldürücü silah, asırlar içinde örülmüş bir abide gibi tasvir edilir, daimi bir teyakkuz gerektirir, zira oynayan her taşından –behemahal– "sinsi kuvvetler giriveriyor"dur (Baysal, 1980: 83). Savaş ve güvenlik aygıtı olarak orduyu öz dilcilerden koruma gereği silahlı mücadeleyi kültürel olana bitiştiren ordu algısıyla yakından ilgilidir. Tarihçi Aydın Taneri, Kara Harp Okulu'nda okul dışından gelip ders veren "adeta ithal malı" dediği öğretmenler arasında doğru Türkçe kullanımının tek istisnası olan öğretmenin konuşmasının da yer verildiği televizyon programından hareketle "Televizyondaki ses kısılmaya mahkûmdur," der. Ordu-millet birliği ve "Türk ordusu gelenekçidir" ilkesi ona göre "dışardan sızan" ve orduyu "politikaya alet etme" teşebbüsleri olarak görülen "ulusal" dil tercihlerini "milli" tehdit unsuru yapmaktadır (Taneri, 1980a: 314-315). Taneri, Harp Okulu için ve öz Türkçe ile yazılan bir ders kitabının *Cumhuriyet* gazetesi ve bazı solcu bilinen yazarlardan yaptığı alıntılardan söz eder. S. Eyüboğlu'ndan nakledilen Doğu tarihinde özgür düşünce olmadığı görüşünü –ifade imkânı bulabilmesi itibariyle– Türkiye'de "hürriyetten ziyade hakkın suistimali"ne ve orduyu politikleştirmeye yormaktadır (Taneri, 1980b: 315-316).

Öz dilcilerin ideolojik dayanağı milli tarih ve kültür düşmanlığı olarak teşhis edilmektedir. Sıklıkla işlenen bu temayı yabancılık imajıyla parlatanlardan Mehmet Kaplan, "Türk milliyetçiliğine düşman" uydurma dil icatçılarının genelde "Türk tarihine ve kültürüne karşı duydukları derin nefreti", ona "düşman"lık ve "yabancı"lığın sebebini kendi "cemaatlerinden" onları uzaklaştıran kültürel sermayede bulur. Yetişme tarzları, okudukları okullar, dahil oldukları kültürel muhit "yabancı"dır, milli kültüre karşı "içten bir sevgi duymazlar". Duygu ve düşünceleri yabancı dil ve kültürce idare edilir (Kaplan, 1980h: 212; 1980e: 206). Kaplan bir yerde düşmanlığı "tarihle başları pek hoş olmayan" diye tabir eder (1980g: 209). Türkçeyi sevmeme hali için Altaylar'dan Tuna boyuna, Urallar'dan Basra'ya kadar "bizim dilin konuşulmasından hoşlanmıyorlar mı?" sorusu (Doğru, 1980b: 110) cevabı bilinen bir sorudur. Arapça, Farsça kelimelere duydukları düşmanlık, içinde Türklerin de olduğu İslâm dünyasına karşı düşmanlığa dayandırılmaktadır. Menkıbevî tarihçiliğin öncülerinden İsmail Hami Danişmend'den yapılan alıntıda dilcilerin sahip olduğu "Oryantal ve primitif bir millet" olma inancının kompleksler doğurduğu söylenmektedir (Danişmend, 1980b: 101).

1991 sonrasında DYP'den milletvekili olacak Ayvaz Gökdemir, öz dilcilerin milliyetçilik ürpertilerinden dem vurur. Onların gayri milli maksatlarına karşılık "Türkçeyi çağdaş bir ilim, felsefe, sanat, iman, kültür ve siyaset dili yapmak milliyetçilerin ülküsüdür. Bu sebeple dilde ölçü de milliyetçilerin ölçüsü olabilir," der. Gökdemir'e göre bunun anlamı "düşünce ve duyuşta istiklaldir". Öz dilciler böyle hassasiyetlerle gönülleri yıkanmamış olduğundan, "ruhları" köledir, "dilleri nasıl hür olsun!" (Gökdemir, 1980a: 161). Gayri milli oluşları "kökü içerde ve dışarda birtakım organizasyonlarla birbirlerini ödüllendiren çıkar toplulukları" oluşlarından da bellidir (Gökdemir, 1980b: 162). Öz dilciliği milliyetçilik eleğinden geçirenlerden Erol Güngör, tarihe ve kültüre duyulan düşmanlığı, yerinme ve kompleksi "Türk aydınlarının bir kısmı" açısından Cumhuriyet'le başlatır. Bu aydınların her şey gibi dili de yenilemek arzusunu, tarihle ve Osmanlı'yla kurulan sakat algıya dayandırır. Oysa sanılanın aksine Osmanlı bir Türk devleti, dili de Türkçeydi; Osmanlı diye icat edilen millet aslında "Türk'ün dışında" bir şey değildir, derken (Güngör, 1980b: 169; Ulunay, 1980: 346) millete kökenden değil ama tarihten kök biçer.

Çok üstünde durulan kelimelerden olan "ulus"un "millet"in yerini tutmamasını Timurtaş genişlik veya kapsam sorunu gibi anlatmaktadır. Timurtaş'ın anlattığına göre İslâm'dan önceki metinlerde memleket, ülke, boy gibi anlamlara gelen ulus millet demek değil, millet içindeki topluluktur, ülke ahalisinin bir bölüğüdür. Millet ise soy, dil, tarihle birbirine bağlanan "en büyük topluluk"tur (Timurtaş, 1981f: 99). Kabaklı'nın milleti atıp ulusu alacak kadar "mazi ve mukaddes düşmanıdırlar" deyişi, "ulus"a karşı "millet"i müdafaa eden yaşayan Türkçe perspektifini daha isabetli aksettirmektedir (Kabaklı, 1981b: 86). Halk dilinde kullanıldığı halde yerine yenileri konulan –hayat/yaşam; akıl/us; mesken/konut; hikâye/öykü; elbise/giysi; dünya/evren, acun gibi– kelimelere benzer biçimde "ulus"un alınması kelimeler nezdinde tarihe ve kültürel kimliğe ihanetin sınırına işaret eder (Kabaklı, 1981b: 86). TRT Genel Müdür Vekili Doğan Kasaroğlu'nun *Tercüman* gazetesinde de yayımlanan 14 Şubat 1980 tarihli genelgesiyle (1980: 219-221) yasaklanan kelimeler arasında millet karşılığı kullanılan "şahsiyetsiz, köksüz" ulusun da yer alması sembolik olarak da önemsenir. Galat-ı meşhur kelimelere dokunulmadığı halde ulus istisna tutulmuştur. Ilıcak tenkitlere karşı, asıl tenkidi millet kelimesinin unutturulmasının hak ettiğini söyleyerek yasağı savunur. Dil mücadelesine duyarlı halkı, dili bozanları mektup ve telefonlarla uyarmaya davet eder: "Gün dilde eylem günüdür" (Ilıcak, 1980e: 179-180). Ilıcak, TDK'nin ödül verdiği eserlerdeki tahripkâr dili konu edişi vesilesiyle yaşayan Türkçeyi "yıkıcılara, bozgunculara, milliyetsizlere, devrimbazlara karşı" korumak "Türk milletinin atasına vicdan borcudur" der (Ilıcak, 1980b: 186).

En eski Türkçenin yeni kelimeler için kaynak yapılması kökencilik diyerek reddedilirken öz dil sözcüklere "milli olmayan, ne idüğü belirsiz" damgası vuru-

lur (Yavuz, 1980: 350). Diller ve kelimelerin birbirleri arasındaki tarihsel münasebetten neşet edişi kelimelere kimlik ve tanınırlık sağlamakta, köken değil ama kök gereksinimine cevap vermektedir. Dilde Türklüğü diğer kimliklerden ayırarak nesep arama duyarlılığı milli kökü çok eleştirilen kökene zaman zaman yaklaştırmaktadır. Dünya Türklüğüne "musallat" olanlarla bir olan, "Türk de olsa dil münafığı" olan öz dilciler kendilerine izafe ettikleri Türklük bakımından yüzeysel bilgileriyle "iddialarından habersiz"dirler (Yavuz, 1980: 350). Hasan Eren'in onlara haber verirken Arapçayla Ermenice arasında yaptığı mukayese Türkçü antipatileri körükleyicidir. Eren'e göre "öz dilciler bilselerdi Ermenice'den gelme ihtimali olan 'ozan' yerine Arapça'dan gelen 'şair'i almakta tereddüt etmezlerdi" (Eren, 1980b: 136).

Öz dilcilik anarşizmle irtibatlıdır

Yaşayan Türkçemiz görüşünden öz dilciliğin dilde kural tanımayan, dil birliğine karşıt tutumu bu tavrın temsilcileri ve referansların kimlikleri itibariyle "anarşist" bir surette betimlenir. Gazete, okuru öz dilciliğin bertaraf edilmesinin aciliyetine ikna çabasında tehdidin büyüklüğü söylemiyle toplumsal güvenlik algısına hitap eder. Türkçeci, sayfanın takdiminde bu sayede çeşitli adlarla "arı Türkçecilik, öz Türkçecilik, özleştirmecilik, tasfiyecilik" gibi zorlamaların hepsinin "kültür bozgununa ve anarşiye yataklık" ettiğinin anlaşılacağını bildirmiştir. Gazeteye göre dil bugün geçmiş ve gelecekten kopuk, tüm kaideleri kaldırılmış, "en buhranlı çağını yaşamaktadır" (Türkçeci, 1980a: 5). Korkmaz, tahribat nitelemesi olarak çokça kullanılan geçmişle gelecek köprüsünün çökertilişine "devrimci görüş kuralların tutsağı olmaz" şiarının katkısının altını çizer (Korkmaz, 1980a: 26). Kuralsızlık çatısı altındaki yanlışlardan biri şekil ve mefhum bakımından yanlış kelimeler yapmaktır. İkinci ciltte toplanan ve ekseriyetle yanlış yapılan, yanlış anlamlandırılan, "ne olduğu bilinmeyen" kelimelere mercek tutan yazılar temelde dilde kelime yapım ve kullanımının birtakım değişmez kaidelere tabi olduğunu açıklamaya çalışmaktadır (*Yaşayan Türkçemiz*, 1981: 5).

Aynı mefhum için farklı kelimelerin kullanılması da, 1930'lu yılların öz dilci devirleri de birliğin kaybolması anlamında anarşi tabir edilir. Sertkaya'ya göre 1934'te *Tarama* dergisi çıktıktan sonra basında ve resmî yazışmalarda "birlik" gözetilmemesi dil anarşisine neden olmuştur. 1932-1934 yılları arası aşırılık devri, anarşi devridir (Sertkaya, 1980a: 11-12). TDK'nin bizzat sözlüklerindeki tutarsızlıklarla birliği sağlayıcı bir kurum işlevini yitirdiği düşünülür (Timurtaş, 1981d: 78). Bunun bir örneği iki ay arayla kurum tarafından basılmış iki hukuk dili sözlüğünde aynı anlamlar için farklı sözcükler getirilmesidir. Yazara göre buradaki maksat "lisanı bozmak"tır. "Laubalilik, bozgunculuk bunların kanına işlemiş"tir yorumuyla mantıklı bir açıklaması olmayan durumun ardındaki ehliyet ve ideoloji problemine işaret edilmektedir (Erer, 1980: 144-145). Korkmaz,

"dilde anarşi ya da yaşayan dilde kopma"nın kısırlaştırıcı potansiyelinin tasfiyecilerin bizzat itiraf ettikleri kuralsızlık tarafının altını çizer (Korkmaz, 1980d: 234-235). Ona göre halkın dilinden uzaklaşarak bir zümre dili yaratma çabası içinde yapılan şey "türetme değil uydurma"dır (Korkmaz, 1980e: 236).

Muharrem Ergin'in dil anarşisi tasvirinde siyasi, sosyal ve ekonomik olanına paralel olarak "çıkartılmış" olması öne çıkar. Dilin geçmişten geleceğe doğal sayılan "akışında" kesinti yaratan, uçurum açan anarşinin iki sebebi devrik cümle ve uydurmacılıktır (Açık Oturum, 1981: 208-209). Ergin'e göre dildeki anarşi diğer anarşi türlerinin sebebidir. Gençlere "sağlam düşünce ve kelime mefhumu" verilmezse, tabanca çekeceklerdir. Belirttiği mefhum bilgisi bir şuur işidir. Uydurma olan ikame kelimelerin, asıllarının ardında sakladığı dünyayı unutturduğunu söyler. Örneğin bağımsızlık istiklal'in mefhumunu, fikrini, tarihî bakiyesini temsil etmediği için gerçek yaşamda anarşiyi davet etmektedir (Açık Oturum, 1981: 214). Dilden, kültürden, manevi değerlerden kopuk olan toplumda anarşiyi yerleştirmenin daha kolay olduğu (Köprülü, 1980a: 253); kelimelerin de milliyetçiliği temsil etme gereği ve sokaktaki anarşiye dildeki anarşinin katılıyor oluşu (Ilıcak, 1980a: 181) öz dilciliğin sabıkasını anarşi bağlamında kabartan yorumlardır.

Bir yazıda "has Türkçeyi atarak sun'i Türkçe" için çalışan, halk diline düşman, tahrip yarışındaki bazı kurum ve kişilerin ırkçılığından bahisle TDK, TRT veya hükümet başkanı bile olsa "uydurma dil kullanmaya kimseyi zorlayamaz" iradesi ortaya koyulur (Erdem, 1981: 22). Yozgat Vali Muavini Mehmet Özseçen'in mektubunda yaşayan Türkçeciliği devlete mal etmenin önemi anlatılır. Vali muavini "Yaşayan Türkçemiz" yayıncılarını tebrik ve destek için gönderdiği mektupta sağ görüşlü bir iktidarın başındaki Demirel'in "Bir milletin bir dili olur, iki dili olmaz, bu dil anarşisine son vereceğiz," deyişini hatırlatır. TRT'de, resmî yazışmalarda yaşayan Türkçeden taviz verilmemesi ve pahalıya mal olsa bile tüm ders kitaplarının yeniden "milliyetçi bir görüş ve duyguyla" yazdırılması gerekmektedir. Serideki yazıların basılarak tüm okullarda yardımcı kitap olarak okutulmasını önerir (Özseçen, 1980: 289-290). Siyaset yelpazesinin solundakiler, başta Bülent Ecevit olmak üzere CHP'li hatipler öz dilci tahribatın parlamentodaki müsebbipleridir (Budanlı, 1981: 20).

Akyavaş'ın, "nesebi gayri sahih sözcüklerden milletçe rahatsızız" uyarısının (Akyavaş, 1980a: 38) benzerini dönemin AP senatörü Fethi Tevetoğlu 1967'deki konuşmasında yapmıştır: "Nesebi gayrı sahih kelimeler" sadece "Türk'ün düşmanlarına" yaramaktadır. Bu bakımdan dili, amacı "Türk dilini tarihten silip süpürmekten ibaret olan kültür Bolşevizmine çiğnetemeyiz" (Tevetoğlu, 1981: 23-24).

Kaplan, dil ve edebiyatın kayboluşu Anadolu ve Asya Türkleri dil birliğine doğru giderken Türkçe şiveleri abartarak ayrı diller icat eden komünist Rusya'nın dört gözle beklediği bir fırsattır diye uyarmaktadır (Kaplan, 1980f: 208-209). Banguoğlu, Türkcedeki uydurmacılığın kaynağı olan Moskova ya da Rus-

ların tarihsel olarak Türk halklarını birbirinden koparmak, parçalamak, milliyetçi fikirlere engel olabilmek ve Türklerin Slav ırkını tepelemesine engel olmak için ortak bir dil oluşmasını mütemadiyen engellemeye çalıştığını söyler: "Ruslar slav ırkındandır ve en büyük rakipleri Türk ırkıdır" (Banguoğlu, 1981: 36-37). Türkiye'de Rus çabalarına alet olmakla dili bozmaya çalışanlar, biri "milleti içten çürüt[erek], diğeri komünizme hizmet" ederek iki ihaneti birden işlemektedirler (Yılanlıoğlu, 1980: 354). Banguoğlu öz dilcilikteki "dış" bağlantının altını, en çok uydurma kelime kullananlar, "Dikkat ediniz hepsi marksist yayınlar yapanlardır," diyerek çizer. "Soysuz kelime yapma teşviki Rusya'dan gelmekte", Marksistler bunu takip etmektedir. Nazım Hikmet'in "düşmanıyım asaletin kelimelerde bile" dediği dizeleri buna örnek gösterir. Oysa "biz asil bir milletiz dilimiz de asil bir dildir" (Banguoğlu, 1981: 35). Menfur Rus emellerine hizmet babında verilen bir örnek Türkolog Semih Tezcan'ın 1978'de Kiril alfabesinden Latin alfabesine çevirdiği Azerbaycan folklor antolojisidir. Azerbaycan Kültür Derneği üyesi Yunus Lengeranlı'nın yazısı antoloji yerine yazın –ve içerikteki diğer öz Türkçe karşılıklar– kullanılmasının yarattığı anlama sorununun Türkçe dil birliğini parçalamaya odaklı Sovyet-Rus planlarıyla uyumunu hedefe koyar. Öz dilcilerin baş yardımcılarının "Marksist çevreler" olması ya da millet gerçeğini inkâr eden TKP'lilerin uydurma dil için canla başla çalışmasının nedenini sorar. Lengeranlı, Türkçeyle bu kadar uğraşmanın ve dilde "kafatasçılık"ın ideolojik sakinlerini tanıtma bâbında, Hitit anıtlarının dikilmesine alkış tutmak, her konuda milli varlığa karşı olmak ve beynelmilelci Marksist kafalara sahip olmayı sayar (Lengeranlı, 1980: 267-268).

Banguoğlu'na bakılırsa, aslında milliyetçilerin işi olan dilin temizliğini üstlenen "solcuların" yaptığı şey kendi "ideal dil[leri]" Esperanto ile "milli kültür tahripçiliği"dir. Sosyalist yazarların bir diğer paradoksu da halkın kendilerini anlaması için ama uydurma bir dille yazıyor olmalarıdır (Banguoğlu, 1981: 35; 1980c: 66). Bu yönüyle de öz Türkçe halka yabancılaştırıcı, gerçek halkçılığa ters, milli birlik ve kültür için muzır bir dilcilik olarak görülür (Kubalı, III: 43). Halk düşmanlığı ithamının temelinde Kabaklı'nın televizyonda da çıkan ifadelerine göre devletle milletin ayrılığı, daha doğrusu devletin milletten kopukluğu şeklinde bir elitizm fikri yatar. Dille oynayanlar bunu "devlet arkaya alınarak, bürokrasi arkaya alınarak" yapmaktadırlar. Bu cesaretin ardında halka karşı hor bakış, "küçük görme" vardır. Kabaklı andığı büyüklük kompleksinin altını kazar gibi acaba bu aydınlar Türkçeden "bir huzursuzluk" mu duyuyorlar, "Türkçeyi sevmiyorlar mı?" diye sorar. Karamanoğlu Mehmet Bey'in fermanını hatırlatışı bu konuda istenen sonuç için olağan tedbirlerin yetmeyeceğine inanç bildirir. Memlekette böyle bir fermana ihtiyaç vardır. Çözümün yukarıdan ve kat'i olanını ima eder (Açık Oturum, 1981: 211-212).

Sonuç yerine

Yaşayan Türkçemiz serlevhasını, altına yazdıkları yazılarla, bir doğru Türkçe tutumu olarak müdafaa eden kalemlerin birçoğu dönemin milliyetçi muhafazakâr entelijensiyası içinde yer alan kişilerdendir. Dil ve edebiyat sahasında akademik geçmişi olan hocalar ağırlıklı olmak üzere seride gazeteci, siyasetçi ve yazarların isimleri yer almaktadır. Bu isimlerden birçoğu Aydınlar Ocağı, Türk Ocağı, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, Kubbealtı gibi cemiyetlerin dil faaliyetlerinde yer almış, gazete yazılarının yanı sıra bazı seminer ve toplantılarda yaşayan dil davasına hizmet etmişlerdir. Bunlar arasında *Tercüman*'daki serinin sona erdiği günlerdeki en ses getireni 26-27 Aralık 1980'de Siyasi ve Sosyal Araştırmalar Vakfı'nın düzenlediği (SİSAV) Türk Dili Semineri'dir.

Yaşayan dil taraftarları 60'ların ikinci yarısından itibaren gelenekçi duyarlılıkları etrafında oluşturdukları cemiyet ve örgütler aracılığıyla hükümetler nezdinde etkili olmaya çalışmışlardır. TDK'de arı dilci kadroların ağırlığını koruyagelmesi karşısında gelenekçi kesimin dil tezlerini sağ hükümetler eliyle uygulama imkânı aranmıştır. 1967'de AP'li milletvekillerinin TDK'yi bilim akademisine dönüştürme önerisi, aynı günlerde Milli Eğitim Bakanı İlhami Ertem'in devlet dairelerine yönelik dili abartılı kullanmaktan uzak kalma çağrısı, MC hükümetlerindeki siyasi söylem ve genelgelere de yansımıştır (Bilgöl, 2004: 45-46). *Tercüman*'ın organize ettiği dil seferberliği, 1979 Aralık ayında iktidarın CHP'den AP'ye geçmesinden hemen sonra başlatılmıştır. Ülkenin politik olarak sağa kayan 12 Eylül arifesi ve sonrası koşullarında dildeki yozlaşma tehlikenin millet ve devlet bekasını ilgilendiren gövdesine eklemlenmeye çalışılmıştır. Ses getirecek bir basın faaliyetiyle bir anlamda muhafazakâr siyasetin sosyopolitik problemlerin çözüm programına reel olarak dahil olma fırsatı değerlendirilmiş olmaktadır.

TDK'nin 1982 sonrası yeniden yapılandırılması öncesinde kurumsal itibarının zayıflatılmasında Türkçeci bu aydınların faaliyetlerinin de katkısı olduğu anlaşılmaktadır. 1980'deki anılan dil seminerine halk ve medya büyük ilgi göstermiş, Devlet Başkanı Evren ve Başbakan ulusu tebrik mesajı göndermişlerdir (Bilgöl, 2004: 47). *Tercüman*, böyle bir resmî ilgiyi haberleştirerek etkiyi artırmayı bilmiş, gazetede seminerin büyük teveccüh gördüğüne dair yazılar yayımlanmıştır. *Tercüman*'daki yaşayan Türkçe savaşımı TDK camiasında buna karşı benzer bir etkinlikte bulunma ihtiyacı doğurmuş, bu doğrultuda kimi öneriler getirilmiştir. Ekim 1980'deki 17. Dil Kurultayı'nda *Tercüman*'ın karşısına çıkacak bir yayın organına sahip olmasa da kurumun çeşitli gazetelerle ilişkiler kurabileceği söylenmiş, yaşayan Türkçenin karşısına "yaşayacak Türkçe" sloganıyla çıkmak teklif edilmiştir (Dağtekin, 2021: 285). Bu süreçte *Cumhuriyet* gazetesinde *Tercüman*'ın faaliyetine dair olumsuz haber ve yazılar öz dilciliğe basından verilen bir destek anlamına gelmekteydi. Oktay Akbal, Altan Öymen, İlhan Selçuk gibi kalemler TDK'vi devrimci dozu vüksek vazılarla savunmuslardır. *Tercüman*'daki

seri ve SİSAV'daki seminerden kısa süre sonra düzenlenen *Atatürk Yolunda Türk Dil Devrimi* sempozyumu, kamuoyu ve iktidar üzerinde itibar bulduğu anlaşılan yaşayan dilcilerin etkinlik yoğunluğuna karşı ibreyi öz dilci tezlere çevirebilecek ilmi, akademik bir toplantı özelliği taşımaktadır (Dağtekin, 2021: 257-267).

Tercüman'daki yazılarda ortaya konulan görüşlerde Yaşayan Türkçe üzerine dikkat çekmek ve TDK'nin dil konusundaki kabahatlerinin açtığı zararların daha net görülmesini sağlamak birbirine bağlı hedeflerdir.[6] Kullanılan Türkçenin

6 Tercüman yazarları hakkında:

Ahmet Kabaklı, Türkiye'de milliyetçi-muhafazakâr kesimin el üstünde tuttuğu popüler figürlerden biridir. 1961'deki *Tercüman* gazetesindeki yazılarına 1991'e kadar devam etmiştir. Aydınlar Ocağı'nın kuruluşunda rol almıştır. Köşe yazıları dışında yazdığı çok sayıdaki kitap dil, tarih, devlet gibi mukaddes unsurlar etrafındaki değerleri merkeze alır. Bu unsurları bağdaştıran bir söylem geliştirmiştir. Onda Türk kavramı Osmanlı'da köklenir, İslâmi, gelenekçi bir tondadır. Millet onda toplumsal bir anlamdan çok tek dil ve tek soydan gelen Müslümanlardan oluşur. Çok üstünde durduğu dilde özleşmeye karşı yazı hayatının çeşitli dönemlerinde yazmaya devam etmiştir. 12 Eylül sonrası milli kültür politikalarının restorasyonunda rol oynayan aydınlardandır.

Ahmet Bican Ercilasun, 1986'da Gazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi'ne Türk Dili ve Edebiyatı bölümünü kurdu. 1993-2000 yılları arasında TDK başkanlığı yaptı. Atsız'a dair 2018'de yazdığı kitabın önsözünde nasıl Türk olunması gerektiğini öğreten Atsız'a duyduğu minneti "Bir Türk, Türkçü ve Türk bilimci" olarak ona borcum vardı, diye özetler.

Emin Bilgiç, Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Sümeroloji Kürsüsü'nden mezun oldu. 27 Mayıs sonrası ihraç edildiği üniversiteye 1962'de geri döndü. 1966'dan emekli olduğu 1983'e kadar Sümeroloji ve eskiçağ dilleri kürsü başkanlığı yaptı. Türk Ocakları'nın 1950 sonrası döneminde görev almıştır. 1971'den itibaren Türk Ocakları'nda üst düzey idarecilik yapmıştır. *Türk Yurdu* ve *Milli Kültür* kurucularından olduğu dergilerdir. Kültür Bakanlığı'nda 1975-1978 ve 1979-1980 dönemlerinde müsteşarlık yapmıştır.

Erol Güngör, Türkiye'de milliyetçi-muhafazakâr düşüncenin feyz aldığı isimlerdendir. Muhafazakâr kabulleri sosyal psikolojinin imkânlarını kullanarak gelişen toplumsallıkla buluşturmaya ve ayakta tutmaya çalışmıştır. Kendi kaleme aldıkları yanında yaptığı çeviriler sosyal bilimsel birikime katkı sağlamıştır. Batı'ya açılma konusunda kesin bir kültür-medeniyet ayrılığından çok yerli kültüre dış etkenlere karşı koyabilecek bir mukavemet kazandırmak üzerinde durur. 1983 sonrasında Selçuk Üniversitesi'ne rektör atanmıştır.

Faruk Kadri Timurtaş, İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde hocalık yaptı. Dilde arı Türkçecilikle, gazete yazıları dışında yazdığı kitaplarla da mücadele etmiş, 1977'de *Türkçemiz ve Uydurmacılık* ve 1979'da *Uydurma Olan ve Olmayan Yeni Kelimeler Sözlüğü*'nü yazmıştır. Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü'nün kurucuları arasındadır. Kültür Bakanlığı'nın *1000 Temel Eser* serisinin hazırlığında görev almıştır. 1970'te bu seriden çıkan Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'ini hazırladı.

Hasan Eren, kurum içinde tasfiyeci grubun ağırlıkta olduğu 1954 sonrası Muharrem Ergin, Abdülkadir Karahan ve Ahmet Caferoğlu gibi kişilerle beraber TDK'nin yönetim kuruluna girmiştir. Zeynep Korkmaz'ı istifaya götüren kurumla arasındaki ayrılık sonrasında 1981'de Eren de üyelikten ayrıldı. 1983'te TDK başkanlığına, 1984'te TRT Yüksek Kurul üyeliğine getirildi.

Hüseyin Atay, lisans eğitimini ilahiyat alanında Bağdat'ta aldı. Araştırma konularının yoğunlaştığı alanlar İslâm felsefesi ve kelam konularıdır. 1961'de Diyanet İşleri başkanının yayımladığı Kur'an tercümesini hazırlayanlardandır. 1981'de Atatürk'ün doğum yıldönümü kutlamaları kapsamında gerçekleşen Din Eğitimi Semineri'ni düzenledi. Bir ilahiyatçı olarak dinin inanç ve pratikleriyle ilgili görüşleri geleneksel anlayışın tersine aklı ve içtihadı ön plana çıkarmaktadır. 1980-1982 yılları arasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanlığı yaptı. Bu sırada din derslerinin okullarda zorunlu eğitimin parçası olması önemli ölçüde onun 12 Eylül idaresi nezdindeki girişimleri sayesinde olmuştur.

Mehmet Kaplan, muhafazakâr modernleşmenin başta gelen isimlerindendir. Cumhuriyet rejiminin resmî İslâm öncesi Türklük vurgusunu kabul ederek bunu Osmanlı-İslâm tarihiyle bağdaş-

–milli– kültüre uygunluğu düsturuna kaynaklık eden muhafazakâr devlet ve toplum tasavvurlarının bir gereği olarak dilin devletin siyasi ve ideolojik egemenliği altında kurumlaşması istenmektedir. Böyle bir hedef öz dil karşıtlarının başlangıçtan beri dile getirdikleri devletin dili gözetim ve denetimi altına altında geliştireceği bir dil akademisini zorunlu kılmaktaydı. Bağlı kalınan organik dil prensibi gereği dilin kendini yaşayan bir organizma misali çevreye uyum kabiliyeti sayesinde gerçekleştirebileceğine inanılmaktadır. Tarif edilen organik bütünlüğün mahremiyeti tarih ve geleneğin içindeki kavrayış, düşünüş bakiyesinin

---

gereği Cumhuriyet öncesi Osmanlı'ya yazısı, giyimi, rejimiyle geri dönmek istemeyen bir yerde durur. Turancılığa karşı Anadolu'yu ön plana çıkaran kültür milliyetçiliği ve siyasi bakımdan liberal değerleri önemseyen fikirleri dışlayıcı biçimler alabilmiştir. Fikirleri farklı milliyetçiliklere malzeme sağlamıştır. Milliyetçi Cephe hükümetleri döneminde *Türk Dili ve Edebiyatı* ders kitabını hazırlamıştır.

Muharrem Ergin, Aydınlar Ocağı ve Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü'nün kurucu üyelerindendir. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde hocalık, ulusal ve uluslararası Türkoloji kongrelerinin koordinatörlüğünü yaptı. *1000 Temel Eser* projesinde yer aldı. Milliyetçi Cephe hükümetleri döneminde siyasi stratejilerin belirlenmesinde etkili oldu. Bu dönemde milliyetçi partilerin birleşmesi için ocak içindeki diğer isimlerle beraber çalıştı. Türk-İslâm sentezinin siyasi-ideolojik bir şiar olarak ifade bulduğu ilk belge olan Milli Mutabakatlar Belgesi, Ergin'in 1973'te yayınlanan *Türkiye'nin Bugünkü Meseleleri* adlı yapıtına dayanır. Milliyetçi Cephe hükümetleri okul kitaplarını yeniden yazdırdığı 1976'da Ergin'e liseler için *Türk Dili* kitabını hazırlatmıştır.

Mümtaz Turhan, Bora'nın deyimiyle Kemalizm'le milliyetçi-muhafazakârlık arasında bir berzah sayılabilir. Türkiye'deki kültür değişmelerini sosyal psikoloji ile incelediği tezi mecburi ve kendiliğinden değişim hatlarını ayırır. Turhan'ın medeni olmaya bağladığı millet olma kabiliyeti nihayetinde doğru anlaşılmış bir Batılılaşmayla mümkündür. Sağ Kemalizm içinde Turhan, ilim zihniyetine önem vermesiyle hamasetin dışında kalan bir milli idealizm taşır. Kendiliğinden, organik kültür değişmelerine karşın tepeden inme değişimlerin halkta kabul görmediğini söylediği tezi bir modernleşme önerisidir.

Nihad Sami Banarlı, başlarda Atsız'ın tesirindeki milliyetçiliği, sonradan Yahya Kemal'in etkisi altında kültürün İslâm öncesi izlerini İslâm sonrasında arayan bir tavra dönüşmüştür. Öncülerinden olduğu Kubbealtı Cemiyeti milli sanat ve kültürü geleneksel kökenlerde aramaktaydı. 1972'de yayına başlayan *Kubealtı Akademi* mecmuasında Tahsin Banguoğlu, F. Kadri Timurtaş, Abdülkadir İnan gibi yazarlarla birlikte çalışmıştır. *Tercüman*'ın derlemesindeki yazarlardan Emin Bayrakdaroğlu, Banarlı'nın yazdığı gazetelerde ve TDK ile girdiği polemiklerde kullandığı müstear adıdır. Öz Türkçeciliğe karşı yazdığı *Türkçenin Sırları*, muhafazakâr dil anlayışının temsilî metinlerindendir. 1974'teki ölümünden önce kültür politikalarını belirleyici devlet kurumlarında bulunmuştur.

Osman Fikri Sertkaya, 1970'te girdiği İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Muharrem Ergin'in asistanı oldu. Fakültenin 1973-1988 yılları arasında düzenlediği Türkoloji kongrelerinin sekreterliğini yapmıştır. Akademik çalışmaları Türkçenin ilk dönemleri ve Türkoloji üzerinde yoğunlaşmaktadır. Türkiye ile Sovyetler Birliği işbirliğiyle gerçekleşen Türkoloji kolokyumlarının sekreterliğini yapmıştır.

Tahsin Banguoğlu, 1948-1950 yılları arasında CHP'nin milli eğitim bakanı olduğu sırada TDK'nin de fahri başkanı sayılıyordu. 1948'de topladığı TDK kongresinde muhafazakârlarla öz dilcileri uzlaştırmaya çalıştı. Banguoğlu sonraki yıllarda önceki dönemine nazaran dil konusunda muhafazakâr gruptan bir isim olarak ön plana çıkmıştır. CHP ile yolu 1966'da partinin "ortanın solu" söyleminden sonra ayrıldı.

Zeynep Korkmaz, 1945-1980 yılları arasında TDK'de asli üyelik, yönetim ve yürütme kurulu üyeliği yaptı. Kurumla arasındaki gerginlik 1980'de üyelikten istifayı getirmiştir. YÖK kurulduktan sonra üniversitelere yeni kadrolar atanırken bu ihtiyacın önemli kısmını Aydınlar Ocağı'na bağlı aydınlar karşılamıştır. Korkmaz da bu sırada Ayhan Songar ve Leyla Elbruz ile beraber TRT yönetim kurulu üyesi oldu. 1983'ten 2002'ye kadar TDK'de asli üyelik; 1983-1987'de YÖK üyeliği; 1989-1990'da YÖK başkan vekilliği yaptı. Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılını Kutlama Koordinasyon Kurulu'nun görevlendirmesiyle 1984'te Atatürk'ün *Nutuk*'unu hazırladı.

ve kelimelerin lafzının ardındaki birikimin dili –ve milli kültürü– yapılandırıcı değerine olan inançtan gelmektedir. Devrimci görüşün karşısına koyulan tekâmül, aydınların dahil olduğu çevrelerin benimsediği dile yönelik müdahalesizliği ya da olsa bile müdahalenin "ilmî" ve "metodlu" olanına dayanmasını öngörmektedir. Yazılardaki popüler ve hamasi tonun ağırlığı, kullandığı gündelik dile zaten çok uzak olan yapay dilciliği göstererek dil davasını halka mâl edebilmedeki işleviyle de ilgili olmalıdır. Doğruyu gösterme ve ikna çabası, sıkça karşılaşılan hicivli ve genellemeci dili anlamaya yardım etmektedir.

Aydınlar Ocağı ve onun imali Türk İslâm Sentezi'nin 12 Eylül sonrası kültürel, politik aygıtlar üzerindeki etkinliğinin düzeyi, milliyetçi-muhafazakâr elitin özellikle 1970 sonrası Türk siyaseti içindeki işlevleriyle beraber düşünüldüğünde anlam kazanmaktadır. Aydınların dil görüşleri tarihsel ve kültürel olgulara bakışı doğrultusunda şekillenmektedir. Dolayısıyla yaşayan dil sadece gramer, anlambilim, sesbilim gibi görece tarafsız sayılabilecek incelemelerin değil, dilin bağlı olduğu daha üst bir ilke olarak –milli– kültürel normların merceğinden geçirilmektedir. Yaşayan Türkçe yazılarında öz dilden öz Türkçecilere yansıtılan gayri millilik, yabancı kültürlerin tesiri altında olma ve anarşizm gibi suçlamalar çoğunlukla cehalet ya da gaflete bağlansa da Zeynep Korkmaz'ın dediği gibi dili değiştirerek duygu ve düşünce dünyasını değiştirme ve enternasyonal kültür yaratmak gibi hedefler (Bilgöl, 2004: 40) öz dilcilerin dile kastını herhangi bir duyarsızlık veya bilgisizlik durumundan ayırmaktadır.

Gerek dilbilimci isimlerin kelime türetme ve eskileri atmanın fenalığını anlattığı yazılarda gerek konunun tarihsel, toplumsal tarafına bakan yazılarda öz dilcilik nezdinde eleştirinin hedefi öz dilcilerdir. Bir tutum olarak devlet kurumlarındaki öz dil hâkimiyetini de içeren fenalıkların baş failinin hem bir yapı hem zihniyet olarak genellikle TDK olduğu düşünülmektedir. Başta TRT ve MEB olmak üzere devlet kurumları dışında solcu tabir edilen seçkinci elitler de dilin çoraklaşmasının sorumlusu olarak işlenmektedir.

KAYNAKÇA

Açık Oturum. (1981) *Yaşayan Türkçemiz III* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 207-218.

Akdemir, R. (1980) "Anayasa Dili", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 35-36.

Akyavaş, B. (1980a) "İğneli Fıçıdaki Türkçe", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 37-38.

Akyavaş, B. (1980b) "Türkçede Yaprak Dökümü", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 38-39.

Akyavaş, B. (1980c) "Öğren de Gel", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 40-43.

Akyavaş, B. (1980d) "Konfüçyüs ve Yargıtay", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 43-44.

Argunşah, M. (2014) "1938-1980 Yılları Arasında Türkiye'de Siyaset-Dil İlişkileri" Hülya Argunşah (ed.) *Türk Edebiyatına Açılan Pencere: İnci Enginün Armağanı* içinde, TKAE Yayınları, Ankara, 77-96.

Atay, F. R. (1980a) "Atatürk'e Karşı Olan Kurum", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 22-23.

Atay, F.R. (1980b) "Hala Geçerli", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 50.

Atay, H. (1980) "Dilde Faşistlik", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 51-52.

Atay, H. (1981) "Uydurmacanın Vasıfları", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 110-111.

Ayan, H. (1980) "Türk Dili Ve Edebiyatı Öğretimi Üzerine", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 53-54.

Aydın, E. (2006) "Osman Fikri Sertkaya ve Türk Runik Metinleri", *EJOS*, IX(10): 1-9.

Ayhan, Y. (1980) "Türkçecilik Türkçeyi İyi Konuşmaktır", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 55-56.

Aytürk, İ. (2008) "Politics and Language Reform in Turkey: The 'Academy' Debate", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 98: 13-30.

Ayvazoğlu, B. (1980) "Kelimeler ve Kültür", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 57.

Ayvazoğlu, B. (2003) "Nihad Sami Banarlı" T. Bora ve M. Gültekingil (ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 364-369.

Bakiler, Y.B. (1980) "Dilimiz, Kültürümüz, Tarihimiz Üzerinde İnkarcı Biriyle Tartışma", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 58-60.

Banarlı, N.S. (1980) "Devrik Cümle", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 61.

Banguoğlu, T. (1980a) "Güzel Türkçe Doğru Türkçe", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 63-64.

Banguoğlu, T. (1980b) "Batıya Doğru Yabancılaşma", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 64-65.

Banguoğlu, T. (1980c) "İki Yönden Yabancılaşma", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 66-67.

Banguoğlu, T. (1980d) "Fransızcaya Saptık", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 69-70.

Banguoğlu, T. (1980e) "Hangisi Uydurma", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 70-71.

Banguoğlu, T. (1980f) "On Yabancı Dilden Öztürkçe (!) Kelimeler (5)", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 79-80.

Banguoğlu, T. (1981) "Tahsin Banguoğlu'nun Görüşleri", *Yaşayan Türkçemiz III* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 32-37.

Başgil, A.F. (1981) "Türkçemize Suikastler Üzerine Prof. Dr. Ali Fuad Başgil'den Hatıralar", *Yaşayan Türkçemiz III* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 38-43.

Bayrakdaroğlu, E. (1980) "Devrik Cümle", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 82.

Bayrakdaroğlu, E. (1981a) "Öğretmen", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 70.

Bayrakdaroğlu, E. (1981b) "Doğrusunu Kullanalım Neden Olmak", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 136-137.

Baysal, F. (1980) "Dil Emperyalizmi", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 83.

Belli, V.F. (1981) "Vurgular ve İlletler", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 149-150.

Bilgehan, C. (1981) "1967 Bütçe Müzakerelerinden", *Yaşayan Türkçemiz III* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 19-20.

Bilgiç, E. (1980) "Doğru, Zevkli ve Zengin Dil", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 85-86.

Bilgöl, Y. (2004) "Kimlik Politikaları Işığında Türk Dil Politikaları", *A.Ü. SBF Dergisi*, 59(1): 27-58.

Bora, T. (2017) *Cereyanlar*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Bora, T. ve Can, K. (1994) *Devlet Ocak Dergâh: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Boztepe, H.N. (1981) "Ağaç Kasidesi", *Yaşayan Türkçemiz III* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 219-228.

Budanlı, A. (1981) (Başlıksız), *Yaşayan Türkçemiz III* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 20.

Celkan, G. (1980) "Bir Hatıra", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 93.

Çağaptay, S. (2008) "Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite" T. Bora, M. Gültekingil (ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 245-262.

Dağtekin, F. (2021) *Türkiye'de Dil Tartışmaları ve Türk Dil Kurumu (1950-1983)*, Yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Danişmend, İ.H. (1980a) "Dil Cambazlığı", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 98-99.

Danişmend, İ.H. (1980b) "Frenkçe'ye Pasaport Türkçe'ye Ölüm Belgesi Verenler", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 101-103.

Demirel, T. (2002) "Mehmet Kaplan" T. Bora ve M. Gültekingil (ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Milliyetçilik* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 780-785.

Doğru, M. (1980a) "Turfanda Sözcükler ve Oynak Merdiven", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 108-109.

Doğru, M. (1980b) "Dilimizden Atılan ve Doğu Türkistan'da Halen Kullanılmakta Olan Kelimeler", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 109-110.

Doğru, M. (1980c) "Anadilden Sapmaların Karşılaştırılması: Geçmişte ve Bugün", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 111-112.

Elçin, Ş. (1980a) "Dilde İnce Fark (Nüans) Üzerine", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 118.

Elçin, Ş. (1980b) "No Üzerine", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 118-119.

Ercilasun, A.B. (1980a) "Uydurmacılık", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 121-123.

Ercilasun, A.B. (1980b) "Türkçesi Nedir?", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 124-125.

Ercilasun, A.B. (1980c) "Kaybolan Kavramlar", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 126.

Ercilasun, A.B. (1980d) "'Kural'sız Bir Yazı," *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 128-129.

Ercilasun, A.B. (1981a) "Aşama", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 14-15.

Ercilasun, A.B. (1981b) "Etken", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 34.

Ercilasun, A.B. (1981c) "Koşul", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 52-53.

Ercilasun, A.B. (1981d) "Örgüt", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 72-73.

Ercilasun, A.B. (2018) *Atsız: Türkçülüğün Mistik Önderi*, Panama Yayıncılık, Ankara.

Erdem, A.N. (1981) (Başlıksız), *Yaşayan Türkçemiz III* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 22-23.

Eren, H. (1980a) "'Şehir' mi Yoksa 'Kent' mi?", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 135.

Eren, H. (1980b) "'Şair' ve 'Ozan'", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 136-137.

Eren, H. (1980c) "Konkurhipik", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 137-138.

Eren, H. (1981) "Macarca'da Türkçe Alıntılar", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 197-199.

Erer, T. (1980) "TDK Hukuk Sözlüğünden", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 144-145.

Ergin, M. (1981) "Prof. Dr. Muharrem Ergin'in Görüşleri", *Yaşayan Türkçemiz III* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 48.

Esenkova, E. (1981) "Balkan Milletlerinde Türk Dili ve Kültürünün İzleri (2)", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 187-188.

Ertürk, A.Ç. (1980) "Özleştirme Çıkmazı", *Yaşayan Türkçe I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 151-152.

Ertüzün, R.M. (1981) "İsterseniz=Dilerseniz mi?", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 163.

Fâik, B. (1980) "Sevinerek", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 153-155.

Gökdemir, A. (1980a) "Milli Dil Milliyetçilerin Davasıdır", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 160-161.

Gökdemir, A. (1980b) "Dil Alırlar Dil Satarlar", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 162-163.

Gülerman, A. (1980) "Sadeleştirme İsteğinde Samimiyet ve Nezaket", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 167-168.

Güngör, E. (1980a) "Atatürk ve Dil", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 29.

Güngör, E. (1980b) "Dilimiz ve Kültürümüz", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 169.

Güngör, E. (1980c) "Cahillik ve Dilsizlik", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 172-173.

Güngör, E. (1980d) "Yeni Gösterişçilik", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 173-174.

Ilıcak, N. (1980a) "Dil Devriminin Olanak ve İmkanları", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 180-181.

Ilıcak, N. (1980b) "Yaşayan Türkçe ve Dil Kurumu", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 184-186.

Ilıcak, N. (1980c) "Dil Kurumu ve Siyaset", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 186-189.

Ilıcak, N. (1980d) "Dil Akademisi", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 189-190.

Ilıcak, N. (1980e) "TRT'de Yapma Dille Mücadele", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 178-180.

İnan, A. (1981) "Hürriyet ve Medeniyet mi-Özgürlük ve Uygarlık mı?", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 121-122.

Kabaklı, A. (1981a) "Devlet Dili-Millet Dili", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 9-10.

Kabaklı, A. (1981b) "Konuya Giriş", *Yaşayan Türkçemiz III* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 67-94.

Kafalı, M. (1981) "Doç. Dr. Mustafa Kafalı'nın Görüşleri Öz-Türkçe ve Üvey Türkçe", *Yaşayan Türkçemiz III* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 46.

Kaplan, M. (1980a) "Resmi Dil Türkçe", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 196-197.

Kaplan, M. (1980b) "Suç Milli Eğitim ve TRT'nindir", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 198-199.

Kaplan, M. (1980c) "Dil, Kültür ve Savaş", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 199-200.

Kaplan, M. (1980d) "Kültür Dili-Konuşma Dili", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 202-203.

Kaplan, M. (1980e) "Uydurma Dil Uydurma Kafa", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 205-206.

Kaplan, M. (1980f) "Yaşayan Dile Düşmanlık", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 208-209.

Kaplan, M. (1980g) "Dil ve Tarih", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 209-210.

Kaplan, M. (1980h) "İşaretleri Değiştirmek", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 211-212.

Kaplan, M. (1980ı) "İki Aşırı Uç ve Orta Yol", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 213-214.

Karaer, C. (1981a) "İki Yanlış", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 163-164.

Karaer, C. (1981b) "Doğrusunu Kullanalım", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 163-164.

Karaer, C. (1981c) "Basından Seçmeler", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 165-166.

Karaosmanoğlu, Y.K. (1981) "Öz Dil Yoktur", *Yaşayan Türkçemiz III* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 55.

Kasaroğlu, D. (1980) "Genelge", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 219-221.

Koçyiğit, N. (1980) "TRT'nin Penisilin Kelimeleri", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 227-228.

Koçyiğit, N. (1981) "Kuşku, Şüphe", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 140-141.

Korkmaz, Z. (1980a) "Dilde Tasfiyecilik Atatürk Devrimciliği ile Bağdaştırılabilir mi?", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 24-26.

Korkmaz, Z. (1980b) "Dilde Devlet Koruyuculuğu Gerekli midir?(1)", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 231.

Korkmaz, Z. (1980c) "Dilde Devlet Koruyuculuğu Gerekli midir?(2)", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 232-233.

Korkmaz, Z. (1980d) "Türkçeleştirme Çalışmalarının Fikir Temeli ve Yön Değiştirmesi", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 234-235.

Korkmaz, Z. (1980e) "Dil ve Kültür Yıkıcılığı", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 235-236.

Korkmaz, Z. (1980f) "Türk Dil Kurumu'na Açık Mektup", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 241-243.

Korkmaz, Z. (1980g) "Açık Teşekkür ve Bir Açıklama", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 243-244.

Korkmaz, Z. (1981a) "Özleştirme Çıkmazından Görüntüler Görece, Göreli, Yinelemek", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 37-38.

Korkmaz, Z. (1981b) "Olanak, Olanakçı, Yazanakçı Kelimeleri ve Yanlış Örnekleme", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 61-62.

Köymen, M.A. (1980) "İki Hatıra", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 264.

Köprülü, O.F. (1980a) "Türkçe Nasıl Fakirleştiriliyor", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 253-254.

Köprülü, O.F. (1980b) "Dilimiz ve TRT", *Yaşayan Türkçe I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 258-259.

Köprülü, O.F. (1980c) "Türkçe Küçük Bir 'Sal'a Bindirilip 'Sel'e Bırakılamaz", *Yaşayan Türkçe I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 259-260.

Kubalı, H.N. (1981) "Prof. Dr. H. Naili Kubalı'nın Görüşleri", *Yaşayan Türkçemiz III* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 43-44.

Kuran, E. (1981) "Atatürk'ün Dil Denemesi", *Yaşayan Türkçemiz III* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 44-45.

Kutkan, Ş. (1981a) "TRT'nin Yanlışlıklar Sözlüğü", *Yaşayan Türkçemiz III* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 59-64.

Kutkan, Ş. (1981b) "Doğrusunu Kullanalım", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 152-155.

Lengeranlı, Y. (1980) "Neden Uydurukçacılık?", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 267-268.

Okay, F. (1980) "TDK Türkçemizi Nasıl Zenginleştiriyor", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 270-271.

Ömer, K. (1981) "Musul Arapçasında Türkçe Kelimeler", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 199-201.

Önder, M. (1980) "Atatürk'ün Eserine Suikast", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 27.

Önder, T. (1980) "Yirmi Senede Eskitilen Anayasamız", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 283-284.

Ötüken, A. (1980) "Dul Kurumu Hakkında", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 285-286.

Özcan Gönülal, Y. (2012) *Cumhuriyet Dönemi Dil Tartışmalarının Türk Dili Eğitimine Yansımaları (Toplum Dil Bilimi Bakımından Bir İnceleme)*, Yayımlanmamış doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.

Özdemir, M. (1980) "TDK'nu Türk Dili ve Edebiyatı İle Uğraşan İlim Adamları mı İdare Ediyor", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 287-288.

Özkan, M. (2012) "Faruk Kadri Timurtaş", *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt 41 içinde, TDV Yayınları, Ankara, 184-185.

Özseçen, M. (1980) "Bir Mektup", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 289-290.

Özkırımlı, A. (1983) "Anahatlarıyla Edebiyat", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 3 içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 580-606.

Seren, N. (1980) "Pirincin Taşı (5)", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 299-300.

Sertkaya, O.F. (1980a) "Atatürk'ün Dil Politikası I", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 11-12.

Sertkaya, O.F. (1980b) "Atatürk'ün Dil Politikası II", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 12-14.

Sertkaya, O.F. (1980c) "Atatürk'ün Dil Politikası III", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 14-15.

Sertkaya, O.F. (1981b) "Tüm Gün Çaba Tüketirler veya Bütün Gün Çalışırlar", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 95-96.

Sertkaya, O.F. (1980c) "'Baş Kahraman' mı Yoksa 'Baş Kumandan' mı?", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 130-131.

Songar, A. (1980a) "Kelimeler Sembollerdir", *Yaşayan Türkçe I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 308.

Songar, A. (1980b) "Dil ve Düşünce", *Yaşayan Türkçe I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 310-311.

Şekip Sinan (1981a) (Başlıksız Karikatür). *Yaşayan Türkçemiz III* içinde, 78). Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul.

Şekip Sinan (1981b) (Başlıksız Karikatür), *Yaşayan Türkçemiz III* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 87.

Tahirü'l Mevlevi (1981) (Başlıksız Beyit), *Yaşayan Türkçemiz III* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 230.

Tan, A. (2019) "1932'den 2012'ye Türk Dil Kurumu", *Türk Dili*, CXVII(811): 34-57.

Taneri, A. (1980a) "Harp Okulunda Uydurma Türkçe", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 314-315.

Taneri, A. (1980b) "Hava Harp Okulu Kompozisyon Kitabı", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 315-316.

Taşkın, Y. (2009) "Kemalist Kültür ve Tarih Politikaları Açısından Türk Tarih ve Dil Kurumları" Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 419-424.

Tekin, T. (1981) "Prof Dr. Talat Tekin'in Görüşleri", *Yaşayan Türkçemiz III* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 45.

Tercüman. (1980) "Dil Irkçılığı", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 352.

Tercüman. (1981a) "Yugoslav (Sırp-Hırvat) Dillerinden 6600 Türkçe Kelime (1)", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 188-190.

Tercüman. (1981b) "Atatürk Diyor ki", *Yaşayan Türkçemiz III* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 9.

Tercüman. (1981c) "Devlet Adamlarımız Ne Dediler", *Yaşayan Türkçemiz III* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 9-16.

Tercüman. (1981d) "Zavallı Türkçemiz", *Yaşayan Türkçemiz III* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 53.

Tevetoğlu, F. (1981) (Başlıksız), *Yaşayan Türkçemiz III* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 24-25.

Tevfikoğlu, M. (1980) "İstanbul Şivesi", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 320-321.

Timurtaş, F.K. (1979) *Uydurma Olan ve Olmayan Yeni Kelimeler Sözlüğü*, Umur Kitapçılık.

Timurtaş, F.K. (1980a) "Atatürk Ne İstiyordu", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 30-31.

Timurtaş, F.K. (1980b) "Dilde Sadeleştirmenin Sınırı", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 324-325.

Timurtaş, F.K. (1980c) "Dil ve Devrim", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 326-327.

Timurtaş, F.K. (1980d) "Dilde Değişme ve Reform", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 328.

Timurtaş, F.K. (1980e) "Eski Genel Yazmana Cevap", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 329-330.

Timurtaş, F.K. (1981a) "Bağım, Bağımsızlık", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 15-16.

Timurtaş, F.K. (1981b) "İlginç", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 41-42.

Timurtaş, F.K. (1981c) "Olasılık", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 64-65.

Timurtaş, F.K. (1981d) "Özgür, Özgürlük", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 77-78.

Timurtaş, F.K. (1981e) "Saygın", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 80-84.

Timurtaş, F.K. (1981f) "Ulusal", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 99.

Timurtaş, F.K. (1981g) "Birkaç Kelime Üzerine", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 109.

Tulum, M. (1981a) "İster... İster ve Olursa Olsun", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 118.

Tulum, M. (1981b) "Bile'nin Cümledeki Yeri", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 119.

Tulum, M. (1981c) "Tehlikeyle Başbaşa", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 141-142.

Turan, Ş. (1998) *Atatürk ve Ulusal Dil*, Yenigün Haber Ajansı Basın Yayın, İstanbul.

Turhal, Y. (1981a) "Tünaydın", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 96-97.

Turhal, Y. (1981b) "Batı Menşeli kelimeler", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 137-138.

Turhan, M. (1980) "Tarih ve Dil İnkar Edilemez", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 318-319.

Turhan, M. (1981) "Prof. Dr. Mümtaz Turhan'ın Görüşleri", *Yaşayan Türkçemiz III* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 50.

Türkçeci (1980a) "Yaşayan Türkçemiz", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 5-7.

Türkçeci (1980b) "Dilbozan Takımı", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 339.

Türkkan, R.O. (1980) "Uydurma Sözlerin Garip Tedaileri", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 343-344.

Ulunay, R.C. (1980) "Lisanda Tekamül", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 346-347.

Vural, H.S. (2003) "Ahmet Kabaklı" Tanıl Bora, Murat Gültekingil (ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 390-387.

Yaşayan Türkçemiz. (1980) "Güneş Dil Teorisi ve 2 Telgraf", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 16-17.

Yaşayan Türkçemiz. (1981) "Önsöz", *Yaşayan Türkçemiz II* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 5.

Yavuz, K. (1980) "Türk Dili Üzerindeki Oyunlar", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 350-351.

Yılanlıoğlu, İ.H. (1980) "Dilimizi Titizlikle Korumalıyız", *Yaşayan Türkçemiz I* içinde, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 353-354.

Delhi'den İstanbul'a: Feroz Ahmad'ın ardından

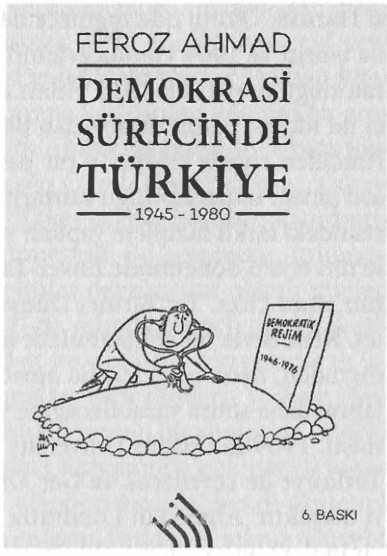
*Murat Arslan**

Geç Osmanlı ve Modern Türkiye alanındaki çalışmalarıyla tanınan tarihçi Prof. Dr. Feroz Ahmad, 20 Şubat 2025 tarihinde, 87 yaşında, İstanbul'da hayata gözlerini yumdu. *İttihat ve Terakki 1908-1914*, *Modern Türkiye'nin Oluşumu* ve *Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980* gibi eserleri dünyanın farklı üniversitelerinde Türk Siyasal Hayatı derslerinin izlencelerinde yer almakla kalmayarak genel okuyucuya da ulaşmıştı. Tamamı öncelikle İngilizce olarak kaleme alınan, daha sonra Türkçe ve diğer dillere çevrilen kitaplarda, Doğu'dan gelmiş bir araştırmacının Avrupa merkezci olmayan bir yaklaşımla, Türkiye'yi Batı'ya anlatma çabasını görmek mümkündür. Tüm tarihçiler gibi Feroz Ahmad da çağının bir ürünüydü. Delhi'den Londra'ya, Boston'dan İstanbul'a uzanan hayatının dönüm noktaları, zihniyetinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Tam da bu nedenle Ahmad'a dair yapılacak biyografik bir çalışma kendisini ve eserlerini anlama hususunda önemlidir. Bu makalenin amacı Feroz Ahmad'ın hayatını ve düşünce dünyasını, döneminin koşullarını göz ardı etmeden ele almaktır. İlerleyen paragraflarda yer vereceğim bazı bilgiler, 2014 yılından itibaren hocayla kayda alınmamış sohbetlerimizden hatırladıklarımdır.

Feroz Ahmad 1938 yılında Delhi'de Müslüman bir ailenin en küçük oğlu olarak dünyaya geldi.** Hukuk eğitimini İngiltere'de tamamlayan babası Nuruddin Ahmad ülkenin önde gelen avukatlarından biri olmasının yanı sıra önemli bir siyasi figürdü. 1960-1965 yılları arasında Delhi valiliği yapmıştı. Ahmad'ın hayatının ilk yılları Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesi verdiği döneme denk geliyordu. 1947'de yaşanan Hindistan-Pakistan bölünmesi ailenin hayatında önemli bir dönüm noktasıydı. Hindistan alt kıtasının kuzeyinde yer alan ve Müslü-

(*) Yeditepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

(**) Bu metin Feroz Ahmad'ın ölümünün ardından *Birikim Güncel*'de yer alan yazımdan (Arslan, 2025) esinlenerek yazılmıştır.



man nüfusun yoğunlukta olduğu bölgelerde Pakistan devletinin kurulması, güneyde yaşayan Müslüman ailelerin göçe zorlanması anlamına geliyordu. Hindu çeteler tarafından evinin yakılacağını erken gelen bir ihbar sonucu öğrenen baba Nuruddin Ahmad ailesini bir gemiye bindirerek İngiltere'ye yollamayı başarırken, kendisi Pakistan'a gitmeyi reddediyordu. Bu tavrın arkasındaki muhtemel neden Jawaharlal Nehru'nun bütünleştirici, seküler ve çoğulcu bir ulusal kimlik oluşturma hedefinin Nuruddin Ahmad'a daha yakın gelmesiydi. Başta Hindular ve Müslümanlar olmak üzere alt kıtadaki birçok farklı topluluğun birleşik bir Hindistan devleti çatısı altında bir araya gelmesini istiyordu. 1947'deki bölünme ve ardından yaşananların Feroz Ahmad'ın zihniyet dünyasını kaçınılmaz olarak şekillendirdiğini söylemek mümkündür. Darüşşafaka Cemiyeti'ne verdiği bir mülakatta (2020) Pakistan ve Türkiye'yi karşılaştırır ve Mustafa Kemal Atatürk'ün seküler vizyonunu över. Benzer bir yaklaşıma sahip olan Muhammed Ali Cinnah Pakistan'ın kurulmasından on üç ay sonra vefat ederken, Atatürk'ün uzun yıllar iktidarda kalmasının ve gerçekleştirdiği devrimin Türkiye'yi benzersiz kıldığından bahseder. Pakistan'a yönelik hayal kırıklığının da etkisiyle modern Türkiye'nin kuruluş ideallerine yönelik inanç ve hayranlığı daha da artar. Bu noktada Feroz Ahmad'ın Doğu'dan Batı'ya baktığının, modernleşme süreçlerini üçüncü dünyadan bir gözle izlediğinin altını çizmek gerekir. Ahmad için en önemli konunun modern ulus-devletin inşası olduğu göz önüne alındığında, 1980'lerden itibaren yaygınlaşan başlayan Post-Kemalist paradigmaya (Aytürk, 2015) ve kimlik tartışmalarına neden mesafeli durduğu daha kolay anlaşılabilir.

İngiltere'de bir yatılı okulda birkaç dönem okuduktan sonra ülkesine dönen Feroz Ahmad 1958 yılında Delhi Üniversitesi Tarih Bölümü'nden mezun olur. Ardından hukuk okumak için İngiltere'ye geri döner. Fakat eğitimine asıl ilgi alanı olan tarihten devam etmeye karar verir. Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu'na (SOAS) kaydolup Yakın ve Orta Doğu alanında bir lisans derecesi daha elde eder. Daha sonra aynı kurumda doktoraya başlar. 1950'li yıllarda okulda bulunan birçok öğrenci gibi, o da Cemal Abdülnasır ve Arap milliyetçiliği üzerine çalışmak isterken yolu Türkiye uzmanı tarihçi Bernard Lewis ile kesişir. Jön Türkler üzerine araştırmalar yapmak ve Türkçesini ilerletmek için 1962 yılında İstanbul'a, ardından iki yıl boyunca yaşayacağı Ankara'ya gelir. Tezinin büyük kısmını burada yazar. Bir yandan da Orta Doğu Teknik Üniversite-

si Hazırlık Okulu'nda İngilizce dersleri verir. Aynı bölümde çalışan Bedia Turgay ile tanışır ve 1964 yılında evlenirler. 1966'da tamamladığı tezinde Osmanlı İmparatorluğu'nun 1908-1913 yılları arasındaki dönemini inceler. Tezin dikkat çekici iki iddiası vardır. Bunlardan ilki söz konusu dönemde İttihat Terakki'nin devrimciden ziyade reformcu bir parti olduğudur. Ahmad'a göre (1971) cemiyetin asıl amacı imparatorluğu kurtarmaktır. Tezdeki diğer bir önemli nokta parti içerisindeki farklı hiziplere yapılan vurgudur. Genel kanının aksine, İttihat ve Terakki'nin erken döneminde Enver-Talat-Cemal'in kontrolünde bir hareket olmadığının altını çizer. Tez Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasının hemen öncesinde biter. Kendisiyle bir sohbetimizde aslında metni 1918'e kadar devam ettirmek istediğinden, hatta belgeleri bu amaca yönelik topladığından fakat Lewis'in geri kalanını daha sonra yazabileceğine yönelik önerisini mantıklı bulduğundan bahsetmişti. 1969'da Oxford University Press tarafından kitaplaştırılan tez, daha sonra Türkçeye de çevrilecek ve Geç Osmanlı çalışmalarındaki en temel eserlerden biri olacaktır. Ahmad'ın Londra'da geçen yıllarında kendisini en çok etkileyen kişinin danışmanı Lewis olduğunu söylemek mümkündür. Diğer yandan, yine bu dönemde yaptığı araştırmalarda Tarık Zafer Tunaya ve Niyazi Berkes gibi isimlerle karşılaşması Türkiye'ye bakışının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

Tezini savunmasının ardından İngiltere'de uygun bir pozisyon olmaması Feroz Ahmad'ı okyanusun öbür yakasına, New York'a sürükler. 1966 yılında doktora sonrası araştırmacı olarak Columbia Üniversitesi'ne kabul edilir. Danışmanı Dankwart A. Rustow'dur. Siyaset bilimine dair kavramlarla tanışması da bu döneme denk gelir. Hoca bir sohbetimizde Columbia'da geçirdiği bir yılın kendisi için çok verimli olduğunu söylemiş, fakat sonrasında İngiltere'de istediği gibi bir pozisyon bulamamanın üzerinde epey bir baskı oluşturduğunu itiraf etmişti. Hatta o dönemde hayatına kütüphaneci veya tarih öğretmeni olarak devam etmeyi düşündüğünden bahsetmişti. Tam da bu esnada Massachusetts Üniversitesi'nden gelen teklif hem belirsizliğin sonu hem de yeni bir hayatın başlangıcı anlamına gelir. Ahmad ailesi 1968 yılında Boston'a taşınır ve 2005 yılına kadar bu şehirde hayatını sürdürür. Feroz Ahmad'ın Türkiye'ye yönelik ilgisi Boston yıllarında da devam eder. 1977 yılında, önce İngilizce olarak yayımlanan, daha sonra genişletilerek *Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)* adıyla Türkçeye kazandırılan kitabı çok partili hayata dair en kapsamlı eserlerden biri olma özelliğini bugün dahi korumaktadır. Kitabın Türkçe baskısının kapağında, Ali Ulvi Ersoy'un çizdiği, bir doktorun mezardaki Türk demokrasisini muayene ettiği karikatürün kullanılmasının Feroz Hoca'yı mutlu ettiğini yine bir konuşmamızdan hatırlıyorum. Kitabın araştırma sürecinde eşi Bedia Hanım'la beraber hazırladığı açıklamalı kronoloji de döneme dair önemli bir referans kaynağıdır. Bu noktada hocanın doktora seviyesindeki öğrencilerine ilk tavsiyelerinden birinin düzenli bir şekilde kronoloji tutmak olduğuna değinmek isterim. Olayların akışının nedenselliğe dayalı bir örüntüsü olduğunu, bunun da tarihsel süreçleri anlamayı

mümkün kıldığına inanırdı. Kendisi de bu alışkanlığını hayatının son günlerine kadar sürdürdü. 1993 yılında İngilizce yayımlanan, 1995 yılında Türkçeye çevrilen *Modern Türkiye'nin Oluşumu* Feroz Ahmad'ın belki de en çok okunan kitabıdır. Kitap Geç Osmanlı'dan Soğuk Savaş'ın sonuna kadar olan dönemi bir sosyal bilimcinin güçlü analizleriyle ele alır. Üstelik Ahmad'ın daha önce bazı makalelerinde ve mülakatlarında dile getirdiği, Erken Cumhuriyet'e dair görüşlerini bir arada görme imkânı sunar. Bunların en dikkat çekeni hocanın Cumhuriyet'i bir devrim, geçmişten bir kopuş olarak görmesidir. Bu çerçevede, İttihatçıların aksine Mustafa Kemal ve arkadaşlarını seküler devrimciler olarak niteler. Kitabın İngilizce başlığındaki "yapılış" (*making*) da aslında bilinçli olarak seçilmiş, Türkiye'nin o dönemin siyasi eliti tarafından inşa edildiği vurgulanmak istenmiştir. Ahmad'a göre, Osmanlı'dan devralınmış bu tavır modern Türkiye siyasetine de sirayet etmiştir (1993: ix). Zafer Toprak ile yaptığı bir söyleşide (1989) konu Jakobenizm'e geldiğinde, Erken Cumhuriyet döneminde çok partili hayata geçmenin ve liberalizme yönelmenin erken olabileceğinden, kendi devletini kuracak güçlü bir sınıfın oluşmasından önce bunların Türkiye'yi tekrar "düvel-i muazzama"ya iteceğinden bahseder. Diğer yandan, İttihat ve Terakki döneminde başlatılan milli burjuvazinin yaratılması projesinin Cumhuriyet'e intikali gibi devamlılıkları da gözden kaçırmaz. Türkiye'nin 1990'lı yıllara kadar olan siyasi, ekonomik ve sosyal dönüşümlerini ele alan kitap farklı dillere çevrildi ve dünyadan birçok okuyucuya ulaştı. Hatta en son Çince olarak yayımlanması hocayı da şaşırtmıştı. Boston'da bulunduğu dönemde Harvard ve Tufts gibi üniversitelerde de ders veren ve tezler yöneten Feroz Ahmad 2003 yılında emekliye ayrılmaya karar verdi. Eşi Bedia Hanım ile bir dönem yaşamış oldukları Londra'ya yerleşmeyi düşünseler de son kararları İstanbul oldu.

2005 yılında İstanbul'a taşınan Feroz Ahmad Yeditepe Üniversitesi'nde Türk Siyasal Hayatı, Hindistan'da Toplum ve Siyaset gibi konularda ağırlıklı olarak doktora seminerleri, zaman zaman da lisans düzeyinde dersler verdi. Burada bulunduğu on beş yılı aşkın sürede birçok doktora öğrencisi yetiştirdi. Yeni evine sığdıramadığı, sayısı 10 bini aşkın kitabını aynı üniversitenin kütüphanesine bağışladı. 2014 yılında Cumhurbaşkanlığı Liyakat Nişanı ile ödüllendirildi. Bu dönemde de yazmaya ara vermedi. *Modern Türkiye'nin Oluşumu*'nun biraz daha sadeleştirilmiş ve 2000'li yıllara kadar genişletilmiş bir hali olan *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, Osmanlı'nın çöküşünü bir dekolonizasyon süreci olarak değerlendirdiği *Jön Türkler ve Osmanlı'da Milletler: Ermeniler, Rumlar, Arnavutlar, Yahudiler ve Araplar* hem İngilizce hem Türkçe olarak yayımlandı. Son kitabı *Jön Türkler: Osmanlı İmparatorluğu'nu Kurtarma Mücadelesi 1914-1918* ile 1966'da yarım bıraktığı işi tamamladı. İttihat ve Terakki'nin son dönemini anlattığı çalışmasının girişinde akademik hayatını en derinden etkileyen dört isme, Bernard Lewis, Dankwart A. Rustow, Albert Hourani ve Tarık Zafer Tunaya'ya ettiği teşekkür uzun bir yazım serüveninin son perdesinin açılışı gibiydi.

Benim hocayla tanışmam 2014 yılında doktora sürecimin ziyadesiyle zor bir döneminde oldu. İlk görüşmemizde konu Andrew Mango'nun *Atatürk* kitabına (1999) geldiğinde, Türkiye'de biyografilerin göz ardı edilişi üzerine konuşmuş, hatta hâlâ bir Süleyman Demirel biyografisinin yazılmamış olmasının büyük bir eksiklik olduğunda mutabık kalmıştık. Görüşme sonrasında Feroz Ahmad danışmanım, Demirel ise yeni tez konum olmuştu. Beraber çalıştığımız dönemde hocayı daha iyi tanıma imkânım oldu. Muazzam bir iş disiplini, mühendislere özgü bir rasyonelliği vardı. Tezinde ilerleyemeyen bir öğrenciye "yazarsan biter" tavsiyesi bu tavrın bir örneğiydi. Hocayla neredeyse her hafta görüşür, yemek sofrasında uzun vakitler geçirirdik. Bu görüşmelerdeki "Tezin nasıl gidiyor?" sorusu gündelik konulardan akademik olana geçişin işaretiydi. Sade ve anlaşılır metinler yazmaktan yanaydı. Editörlük mesleğine büyük ilgi ve saygı duyardı. Ana dilde yazılan metinlerin dahi bir editörün elinden geçmesi gerektiğini düşünürdü. Bir tarihçi olarak arşivlere, anılara önem verirdi fakat bunları hiçbir zaman bir saplantı haline getirmezdi. Doğru analizlerle, ikincil kaynaklardan faydalanarak da iyi bir tez yazılabileceğini düşünürdü. Tezi ileride kitaplaşması gereken bir proje olarak görür ve tavsiyelerini bu yönde verirdi. Son dönemde endeksler, puanlar ve projelerin tahakkümündeki akademik dünyaya en önemli katkının bir kitapla yapılacağını düşünürdü.

Feroz Hoca'ya göre ders vermek ve araştırma yapmak bir akademisyenin en önemli iki sorumluluğuydu. Bunların birbirini beslediği kanısındaydı. Derslerinin okuma listelerinde kendi fikirleriyle çatışan yazarların çalışmalarına da yer verirdi. Özellikle lisans derslerinde kendisinden çekinen öğrencileri saçma soru diye bir şey olmadığına ikna ederek, onları soru sormaya teşvik eder ve her birine sabırla cevap vermeye çalışırdı. Nadiren cevaplayamayacağı bir soru geldiğinde, bilmediğini söylemekten çekinmezdi. Mümkün olduğunca yavaş konuşur, bunu da o esnada karşısındakine düşünmek için zaman vermek adına yaptığını söylerdi. Her dilin bir ritmi olduğunu düşünür, yabancı dilde sorun yaşayan öğrencilere metinleri yüksek sesle okumalarını tavsiye ederdi. Okumayı sevmenin öğrenilebileceğine inanırdı.

Ahmad çifti takdir ettikleri bir eğitim kurumu olan Darüşşafaka'ya ciddi bir miktar bağış yaparak, 2017'den itibaren cemiyetin Şenesenevler semtindeki rezidansına taşındılar. Bedia Hanım kısa bir süre sonra, 2018'de, hayata gözlerini yumdu. Feroz Hoca yaşamının geri kalan günlerini rezidansta okuyarak, yazarak, arkadaşları, meslektaşları ve öğrencileriyle görüşerek geçirdi. Bu dönemde hocayı düzenli olarak ziyaret edip uzun sohbetler etme imkânım oldu. Kişilerin aslında dönemlerinin ve koşulların ürünü olduğu düşünüldüğünde, Ahmad'ın Geç Osmanlı ve modern Türkiye alanında çalışan diğer tarihçilerden ne şekilde ayrıldığını anlamak kolaylaşır. Feroz Ahmad Doğu'dan gelmiş, Batı eğitimiyle yetişmişti. Buna rağmen Avrupa merkezci bir yaklaşımı yoktu. Doğduğu ülkenin dekolonizasyon sürecine birebir tanıklık etmiş, 1950'lerde Üçüncü

Dünya'nın yükselişini büyük bir heyecanla izlemişti. Yazdıklarında anti-emperyalizmin ve sınıf mücadelelerinin izlerini görmek mümkündür. Türkiye'ye, Hindistan'a ve dünyanın geri kalanına da bu gözle baktı. Sakin bir üslupla yazdığı eserlerinde tarafsızlıktan taviz vermemeye gayret etti. Karmaşık tarihsel süreçleri anlatırken kullandığı sade dili derinlikli analizlerle zenginleştirdi. Feroz Ahmad'ın 1938 yılında Delhi'de başlayan yaşamı 2025'te İstanbul'da sona erdi. Vefatından kısa süre önce anılarını yazmaya başlamıştı. Yayımlanması halinde başlığının *Şanslı Bir Hayat* olmasını istiyordu. Gerçekten de dört şehri kapsayan, uzun ve dolu bir ömür geçirdi.

KAYNAKÇA

Ahmad, F. (1971) *İttihat ve Terakki 1908-1914: Jön Türkler*, Sander Yayınları, İstanbul.

Ahmad, F. (1993) *The Making of Modern Turkey*, Routledge, Londra [Türkçesi: *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, Yavuz Alogan (çev.), Kaynak, İstanbul, 2006].

Ahmad, F. (2006) *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Ahmad, F. (2007) *Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980*, Hil Yayınları, İstanbul.

Ahmad, F. (2017) *Jön Türkler ve Osmanlı'da Milletler: Ermeniler, Rumlar, Arnavutlar, Yahudiler ve Araplar*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Ahmad, F. (2020) *Jön Türkler: Osmanlı İmparatorluğu'nu Kurtarma Mücadelesi 1914-1918*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Ahmad, B.T. ve Ahmad, F. (1976) *Türkiye'de Çok Partili Politikanın Açıklamalı Kronolojisi: 1945-1971*, Bilgi Yayınevi, Ankara.

Arslan, M. (2025) "Feroz Ahmad'ın Ardından", *Birikim Güncel*, 24 Şubat, https://birikimdergisi.com/guncel/11979/feroz-ahmadin-ardindan

Aytürk, İ. (2015) "Post-post Kemalizm: Yeni Bir Paradigmayı Beklerken", *Birikim*, 319: 34-48.

Darüşşafaka Cemiyeti. (2020) "Prof. Feroz Ahmad: My wife and I, we were both very happy that we came to Darüşşafaka", 17 Ağustos, https://www.darussafaka.org/en/news/prof-feroz-ahmad-my-wife-and-i-we-were-both-very-happy-that-we-came-to-darussafaka

Mango, A. (2004) *Atatürk: Modern Türkiye'nin Kurucusu*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Toprak, Z. (1989) "Prof. Feroz Ahmad ile Söyleşi", *Tarih ve Toplum*, 64: 44-46.

Abstracts (İngilizce özetler)

Learning from Weimar, thinking of Turkey

DİNÇER DEMİRKENT

Seeking to understand the crisis of republican constitutions in the first quarter of the twenty-first century through the lessons of the experiences of a hundred years ago, this study argues that the relationship between the state of emergency as a violation of limits and modern constitutionalism as an attempt to limit the state of emergency has reached a new impasse. In order to identify the new impasse, in which the state of emergency is transformed from the existence of crises justifying the state of emergency into a crisis itself, it is necessary to focus on the crisis atmosphere and the uses of the concept of crisis in the early twentieth century and, in particular, to analyze the transformations of the concept of crisis in its political context. In this respect, the constitutive debates on the suspension of the constitution and its limits are important for understanding the state of contemporary republics and for developing foresight for the future. In this context, Turkey's current constitutional regime will be analyzed with reference to the Weimar experience.

Keywords: Weimar Constitution, state of emergency, crisis.

*

"What a powerful state I have": Past, domination, and deception in the courthouses

ELİF CAN ÇALICI

When labeling something as "ideological", it is possible to get help from many conceptual frameworks. The Frankfurt School's conceptualization of ideology by drawing attention to the gap between appearance and reality gives us Critical The-

ory. For example, looking at the "past" with Benjamin shows that remembering can be both nostalgic and revolutionary. Looking at "domination" through Marcuse allows us not to be surprised that a number of contradictory cultural contents can easily coexist. Looking at "deception" through Löwenthal reminds us that agitation is the ability to reflect the tendencies of the target audience. Inspired by this framework, the paper asks what kind of meaning the architectural features referencing the Ottoman or Seljuk periods in the courthouses built in Turkey since the 2000s might have. Looking at the transformation of courthouses into palaces of justice through Critical Theory enables us to see that the path of courthouses does not pass through an idea of justice, but rather through the mediation of historicism, a form of emotional politics.

Keywords: Courthouses, emotional politics, historicism, Benjamin, Marcuse, Löwenthal.

*

The birth of the legal profession and bar associations: Antiquity-Medieval Age

HALUK İNANICI

Two views have emerged regarding the origins of the legal profession. The first suggests that the profession of law was born in Ancient Athens under the identity of the *logographos*, then took on the identity of *advocatus* in Ancient Rome, and through historical development in the Middle Ages and the Modern Era, evolved into its present form. The second view, however, rejects this continuity thesis, arguing that the legal profession emerged in the Middle Ages within the guild structure, parallel to the development of cities and long-distance trade. It further claims that with the development of the bourgeois class, which required a different legal and judicial system, the profession evolved into a self-employement with a modern identity, independent from state (guild) law, with a legal intermediary inserted between political power and the state. This article, which adopts the second view, examines the legal profession in parallel with the societal changes it arose from and aims to substantiate the view that a legal profession could not be spoken of in ancient times.

Keywords: Lawyer, logograph, *advocatus*, ancient era, middle ages, city, long-distance trade, modern era.

*

Ressentiment and masculinity: Politics of emotion and body in the novels of Peyami Safa

ESRA NUR AKBULAK

The male characters in Peyami Safa's novels feel ressentiment towards the woman they desire but cannot get. The ressentiment towards the woman who are in search of autonomy and in the opposite position compared to the idealised women image of the male characters appears exactly like Nietzsche's ressentiment mechanism which is connected to power relations and also appears with the same sorting as Nietzsche formulates. First, male characters make the woman they desire but cannot have the object of their ressentiment, and then they present their abandonment of this woman as a virtue. As a result, men try to devalue and discredit the women who cannot be dominated by men. At the end of the novel, it can be seen that these women are punished and face the bad end. The ressentiment in Peyami Safa's novels expresses the male characters' failures of desire, but this cannot be explained only by singular experience. That's because women's agency, which rejects the body and the gender politics and also objects to the patriarchal order, national boundaries and ideals, is the main operative force of the mentioned mechanism of ressentiment. The intense emotional feelings of the male characters are caused by the failure to determine and order the gender politics and their failure to make the woman dominated by the mentioned body and gender politics. This study focuses on the political background that determines and produces the gender ideology of ressentiment that appears in the male characters of the Peyami Safa novels called *Bir Tereddüdün Romanı* (1933), *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* (1949) and *Yalnızız* (1950).

Keywords: Peyami Safa, ressentiment, masculinity, *Bir Tereddüdün Romanı*, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*, *Yalnızız.*

*

An elite and alternative Republican child in 1950s Istanbul: Guidance, responsibility, and fortitude in Sâmiha Ayverdi's *Sinan's Diary*

AHMED NURİ

Sinan'ın Günlüğü (Sinan's Diary), composed of the daily notes that Sâmiha Ayverdi kept between 1953 and 1961 for her grandson Sinan Uluant, is a work where personal history intersects with the sociocultural, and even political, history of Turkey. This book, with its visual, historical, and personal content, can also be seen as an elite portrayal of a child and childhood in the 1950s. *Sinan's Diary* therefore can be regarded as a semi-autobiographical work of Ayverdi, intertwined with the reflections of an accomplished writer and intellectual on her grandson Sinan's childhood and the experience of being a child in the 1950s. This article examines Ayver-

di's *Sinan's Diary* in the context of Ayverdi's observations on her grandson, who was raised in a refined and intellectual environment within an elite family in Istanbul. It also delves into Ayverdi's thoughts and discourses on children, childhood, and education within the sociocultural context of 1950s Turkey and her complex relationship with the Republican values. Additionally, this article discusses Ayverdi's worldview, her perspectives on Turkishness, Islam, and events such as the 1960 coup, through the lens of Sinan's childhood and the sociocultural environment in which he was raised.

Keywords: Sâmiha Ayverdi, *Sinan's Diary*, Turkish modernity, childhood, Islam.

*

The group identity of Turkish migrants from Bulgaria: Education, skills, and gender

GÜL ÖZSAN

Based upon a research project encompassing 40 in-depth interviews conducted with people who migrated from Bulgaria to Istanbul during the 1978 and 1989 migration waves, this paper examines what meanings the discourses formed around the terms "well-educated" and "highly-skilled" actually take on, how these discourses are employed, and how they intertwine with the issue of gender. Scholarly studies on immigration to Turkey have thus far explored a great variety of aspects of the subject, yet they have often failed to problematize the construction of group identities. It is essential to view the construction of group identities with a lens as far removed as possible from the reductionist approaches of "naturalism" and "culturalism," while treating it as part of power struggles. Group identities, including migrant group identities, do not have an absolute, unchanging form independent from historical processes. Researchers should be painstakingly careful to detect what characteristics, when, and how actors deploy in the creation of identity. This study aims to contribute to the literature by exploring the diverse layers of the particular visions of education, qualification, and "gender equality" within the context of the group identity of the Turkish migrants from Bulgaria. One of the main findings of the study is how interviewees underline the significance of (especially pre-school) education they were provided in Bulgaria. Another important point raised by the interviewees is the fact that nearly everyone had received a vocational/occupational education, enabling them to be equipped with the technical knowledge and skills. They tend to frame their education from pre-schools to vocational high schools and higher education as a key process whereby they have become "highly qualified individuals." Scholars have long drawn attention to the fact that social, cultural, and economic transformation in Bulgaria since the 1940s gave rise to some significant changes in women's life, particularly in their levels of education, employment, and status to such an extent that the case of the nation is

often characterized as unique in this respect. Similarly, the participants in the research tend to regard their "high-quality" education, their vocational/occupational qualifications, and more importantly women's "equal status" as the positive outcomes of the abovementioned societal transformations. The findings of the study demonstrate the degree of agency exercised by actors to be more significant than generally assumed as well as the structural underpinnings of the construction of group identity.

Keywords: Turkish migrants from Bulgaria, group identity, education, skills, gender.

*

Criticisims of pure Turkish in "our living Turkish" articles in *Tercüman*

ŞERİFE ŞİMŞEK

At the end of 1979, *Tercüman* published many articles by various writers in the page titled *Our Living Turkish (Yaşayan Türkçemiz)*. In this article, the articles published in the Newspaper are analyzed holistically based on the compilation publication in which the articles were later collected and published under the same name. The underlying idea in these articles is that word elimination and new word production, which has become an institutionalized approach under the guidance of pure Turkishism (öz Türkçecilik), has some weaknesses and mistakes. The defense of the living language is based not only on linguistic criteria but also on the relation/lack of relation of purism with culture, history and tradition. The Turkish Language Institute (TDK) is often targeted on the grounds that it is often the main source of cultural habits or impositions that destroy the language. The structural flaws of purism, especially TDK, stem from academic illiteracy and incompetence. Aesthetic, psychological and moral motives, especially those related to history and the nationalist principle, play a reinforcing role that increases the legitimacy of the determination of scientific incompetence. The cultural political references, allusions and explanations that underpin the theses on Living Turkish constitute the focus and subject of this article.

Keywords: Living Turkishism, pure Turkishism, *Tercüman*, language, culture, politics.

Yazarlara not

Toplum ve Bilim'e gönderilen yazıların başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanması amacıyla başka bir yere iletilmemiş olması gereklidir. Yazarlar, yazıları ile birlikte bir sayfayı geçmeyen İngilizce-Türkçe birer özet, açıklayıcı nitelikte anahtar sözcükler/keywords iletmelidirler. Ayrıca yazarlar, isimlerinin başına bir asteriks koyarak makalenin ilk sayfasının altında kendilerini ünvanlarıyla tanıtmalıdırlar.

Yazıların toplumbilim@iletisim.com.tr adresine word.doc olarak gönderilmeleri gerekir. Dergiye ulaşan yazılar en geç iki ay içinde hakem okurların da katkısıyla değerlendirilecek ve sonuç yazarlara yazılı olarak iletilecektir.

Biçim: Makalede diğer kaynaklara yapılacak göndermeler, ana metin içinde uygun yerlere parantez içinde yazarın soyadı, yayın tarihi ve sayfa no belirtilerek yapılmalıdır. Metin içinde aynı kaynaklara tekrar gönderme yapıldığında da aynı yöntem izlenmeli ve "age.", "agm." gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Eğer yazarın adı metnin içinde geçiyorsa, yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir; örneğin, "... İnalcık'ın (1985) belirttiği gibi...". Eğer yazarın adı metin içinde geçmiyorsa, hem yazarın adı, hem de atıfta bulunulan kaynağın yayın tarihi parantez içinde verilmelidir; örneğin, (İnalcık, 1985). Eğer sayfa numarası vermek gerekliyse, yazar adı ve yayın tarihinden sonra iki nokta üstüste konulmalı ve sayfa numaraları yazılmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985: 23-27). Eğer atıfta bulunulan kaynak iki yazar tarafından kaleme alınmışsa, her ikisinin de soyadları kullanılmalıdır; örneğin, (Lash ve Urry, 1987: 125-128). Eğer yazarlar ikiden fazlaysa, ilk yazarın soyadından sonra "vd." ibaresi kullanılmalıdır; örneğin, (İnalcık vd. 1985: 23-27). Eğer gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, aynı parantez içinde yazarların soyadları ve yayın tarihleri, aralarında noktalı virgül olacak şekilde sıralanmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985; Mardin, 1989; Poulantzas, 1979). Buradaki sıralama

larına göre alfabetik olmalıdır. Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalı, dipnotlar sadece ana metin içinde yer alması uygun görülmeyen notlar için kullanılmalıdır. Dipnotlarda yapılacak göndermelerde de yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir. Ana metinde ve dipnotlarda atıfta bulunulan tüm kaynaklar, yazının sonuna eklenecek "Kaynakça" içerisinde yer almalıdır.

Kaynakça: Kaynakçada sadece yazıda atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanmalıdır. Bir yazarın birden fazla eserinin kaynakçada yer alması halinde, her seferinde yazarın soyadı ve adının baş harfi tekrarlanacak ve sıralama, yazarın en son yayınlanmış çalışması en üste gelecek şekilde yapılacaktır. Yazarın aynı yıl içinde yayınlanmış birden fazla çalışması kaynakçada yer alacaksa, yayın tarihinden sonra "a, b, c" gibi ibareler konulmalı ve metin içinde de bu şekilde atıfta bulunulmalıdır. Kaynakçada yer alabilecek örnekler aşağıda belirtilmektedir:

Kitaplar:

Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985a) *The Urbanization of Capital*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985b) *Conciousness and Urban Experience*, Blackwell, Oxford.

Derleme kitaplar:

Gregory, D. ve Urry, J. der. (1985) *Social Relations and Spatial Structures*, Macmillan, Londra.

Dergilerdeki makaleler:

Johnson, L.C. (1994) "What future for feminist geography", *Gender, Place and Culture*, 1(1): 103-113.

Peet, R. (1985) "The social origins of environmental determinism", *Annals of the Association of American Geographers*, 75(2): 309-333.

Kouba, K. ve Pumr, J. (2021) "The Democratic Cost of Consecutive Re-election and Presidential Term-Limit Evasion in Latin America", *Government and Opposition*, doi: https://doi.org/10.1017/gov.2021.51

Derleme kitaplar içindeki makaleler:

Massey, D. (1993) "Politics and space/time" Keith, M. ve Pile, S. (der.) *Place and the Politics of Identity* içinde, Routledge, Londra, 141-161.

Urry, J. (1989) "Sociology and geography" Peet, R. ve Thrift, N. (der.) *New Models in Geography* içinde, Unwin, Londra, 795-317.

Tezler, yayınlanmamış çalışmalar:

Şen, M. (1992) *Development of the Big Bourgeoisie in Turkey*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü, Ankara.

Ayrıca kaynakçada yer alan çalışmalar Türkçe yayınlanmış ise, parantez içinde mutlaka belirtilmelidir.

Çevrimiçi makaleler ve gazete haberleri:

Bora, T. (2016) "Yerli ve Milli", *Birikim Haftalık*, 6 Ocak, https://birikimdergisi.com/haftalik/7422/yerli-ve-milli

Diken. (2022) "Marketler artık milli güvenlik sorunu haline gelmiştir", 16 Şubat, https://www.diken.com.tr/dilek-gungor-marketler-artik-milli-guvenlik-sorunu-haline-gelmistir/

Yaşamöyküsü İncelemeleri: Biyografi, Otobiyografi, Otokurmaca, Prosopografi:

Toplum ve Bilim 2025 Kış sayısını yaşamöyküsü incelemelerine ayırıyor

Bu özel sayı, biyografi, otobiyografi, otokurmaca ve prosopografi başlıkları altında sınıflandırılabilecek, teorik, tarihsel ve ampirik tüm sosyal bilim çalışmalarına açık olmakla beraber, aşağıda tarif edilen çerçevelerdeki analiz ve tartışmaların geliştirilmesine özel önem atfetmektedir.

1- 2000'lerden itibaren başta tarih olmak üzere hemen tüm sosyal ve beşeri bilimler alanında, tek tek insanların veya grupların yaşam öykülerini odağa alan Osmanlı-Türkiye odaklı geniş bir literatür oluşmuş durumda. Bu akademik birikimin muhasebesinin yapılmasına vesile olmak bu özel sayının hedeflerinden birisidir. Bu bağlamda, farklı disiplinlerde veya spesifik olarak sözlü tarih, siyasi tarih, askerî tarih, emek tarihi, feminist tarih, toplumsal cinsiyet çalışmaları gibi bir araştırma alanında son yirmi beş yılda yapılan yaşamöyküsü odaklı çalışmaların açtığı yeni ufukları, sağladığı katkıları ele alan; farklı alanlarda yaşamöyküsü çalışmalarının seyrini karşılaştırmalı olarak ve/veya Türkiye'deki çalışmaları küresel akademik eğilimlerle paralellik içinde değerlendiren metinleri bekliyoruz.

2- Otobiyografi, biyografi ve prosopografi çalışmalarının ilgili oldukları disiplinlere getirdikleri katkıların değerlendirilmesinin yanı sıra, yaşamöyküsü odaklı çalışmaların potansiyelini, tuzaklarını ve limitlerini tartışan teorik ve metodolojik analizlere yer ayırmak da bu özel sayının bir başka öncelikli hedefidir.

3- 1970'leden itibaren kültürel yaklaşımların, özneliğin ve anlatının (*cultural turn*, *subjective turn*, *narrative turn*) sosyal bilimlerde daha fazla öne çıkmasına paralel olarak yaşam öyküsü incelemeleri de daha çok öne çıkan bir çalışma alanı, bir metodoloji oldu. Bu değişim sıradan insanların yaşamlarını, deneyimlerini odağa alan veya onların yaşam öykülerini politik, toplumsal ve ekonomik bağlamları referans alarak, onlara vurguyla yeniden inşa eden çalışmaların ortaya çıkmasını sağladı. Ancak "büyük adamların", önde gelen bürokratların, sanat ve spor dünyasından popüler figürlerin yaşamöykülerini odağa alan çalışmalar da hız kesmeden yayımlanmaya devam etti ve ediyor. Bu bağlamda, bu özel sayı, başta tarih olmak üzere sosyal bilimlerin "dip akıntılarının", "geleneksel" ilgilerinin yeni teorik ve metodolojik eğilimlerle nasıl etkileşime girdiğini "yaşamöyküsü incelemeleri" başlığı altında tartışmayı hedefliyor.

4- Otokurmaca, ben anlatılarının zaman zaman esneyebilen sınırlarını sorunsallaştırmak için işlevsel bir türsel ayrıma işaret ediyor. Özellikle 2000'lerden sonra kadın anlatılarında dikkat çekici bir şekilde çoğalan bu tür kurmaca ve otobiyografi arasındaki kategorik bir ayrıma meydan okuyor. Buradan hareketle bu özel sayı otokurmaca türünü teorik bir tartışmaya açan yazıların yanı sıra bu türde üretilmiş metinlerin eleştirel analizlerini yapacak yazıları da bekliyor.

5- Özellikle sanat tarihi ve teorisinin kadim konularından olan otoportrenin, resimden fotoğrafa, geçmişten bugüne (*selfie*lere kadar) uzanan örneklerini benlik anlatısı formları olarak ele alan, başta sanat tarihi, tarih ve sosyoloji olmak üzere sosyal bilimler alanında yapılmış incelemelere yer ayırmayı düşünüyoruz.

6- Yaşamöyküsü kuşkusuz hiçbir zaman sadece akademik incelemelerin konusu olmamıştır. Özellikle ünlü isimleri odağa alan yayınlar popüler tarihte, akademik sahadakinden daha çok ilgi gördü ve görmeye devam ediyor. *Toplum ve Bilim*'in bu özel sayısı, Türkiye'de ve dünyada genel okurun ve yayıncılık sektörünün biyografilere ve otobiyografilere, nehir söyleşilere yönelik ilgisinin tarihsel seyri içinde tartışılmasını teşvik etmeyi amaçlıyor. Bu bağlamda, biyografi ve otobiyografi türünün popüler tarih alanındaki gelişimi/değişimi, okurun ve yayınevlerinin süreklilik gösteren ve değişen motivasyonları, yoğunlaşılan geçmiş ve alanlar (siyaset, sanat vb.) gibi dönemsel değişkenleri ele alan veya spesifik bir dönemdeki biyografi, otobiyografi türündeki yayınları analiz eden makaleleri bekliyoruz.

Dosyada değerlendirilecek yazıların yaklaşık 5.000-10.000 sözcük arasında olmasını ve en geç 15 Temmuz 2025 tarihine kadar toplumbilim@iletisim.com.tr adresine gönderilmesini rica ederiz.

Toplum ve Bilim

162

Civralı Atletik fenomen **Civralı** Berlin: Nasyonal sosyalizmde atletik hareket **Özkan** Katar'ın modernite projesi: 2022 Dünya Kupası **Şenyuva-Göksel-Irgalı** Avrupa Birliği ve UEFA Şampiyonlar Ligi **Doğanay** Trabzonspor tribünlerinde taraftarlık pratikleri **Elmas** Sporun erkeklik halleri ve eşiktekiler **Hacısoftaoğlu** Kadın pehlivanlar: Güreşçi kadınların deneyimleri **Öztürk** Almanya'da göçmen kadın futbolcular **Akbaş-Koca** Boksörler, boks yapanlar **Şaşmaz** Voleybolun yükselişini kolaylaştıran etmenler **Çelik** Tour de France özelinde bisiklet sporu

163

Onaran Cumhuriyet: Tek ve ebedi mi? **Özdemirci** Cumhuriyet'in muteber din adamı **Gürel** Neo-Kemalizm, post-Kemalizm, post-post-Kemalizm **Çelik** Türkiye'nin "Dar Koridor"ları **Ağır** Milli iktisadın bedeli **Mert** Sol-demokrat ve liberal Cumhuriyet okumaları **Kılıç–Göçmen** Türkiye'de yumurta dondurma **Özcan** Peyami Safa ve Friedrich Nietzsche **Arafa** Doğulu kadın bedeninin yeniden sunumu **Baykan** Türkiye'de yerel siyaset üzerine üç güncel çalışma

164

Özavcı Doğu Sorunu, Lozan ânı ve Cumhuriyet'in güvensizlik hafızası **Zarakol** Erken Cumhuriyet Türkiye'sinin uluslararası ilişkileri **Aydın** Lozan Antlaşması'nın anlamının yüzyıllık serüveni **Yenen** İttihatçılığın laneti **Mignon** Türkçe edebiyat çalışmalarına dair notlar **Mermertaş** Mücerret sosyal formlar ve Medeniyet

165

Işık Güvensiz kentler, güvensiz yurttaşlar **Savaşçın** Felaket, kriz ve tarih **Alpman** Felaketin politikası **Aslan** Felaket anlatısının uzamı **Çekem** Bilimkurgunun umut etme sorumluluğu **Cangöz** Peki, kadınlar hâlâ gebe kalacak mı? **Delier** Sanatta felakete direnen şey nedir? **Şahin** Bir yabancılaşma hali: Aile felaketlerine şaşırmak **Akınerdem-Babül** Sorumlu vatandaşlar, makbul mahalleler **Bezirgan-Tanış** Hafıza aktivizmi bağlamında protez bellek inşası **Ağören-Güner** Ekofeminist perspektiften iklim hukuku rejimi ve IPCC raporları **Birler** Locke ve Smith'in siyasal düşüncelerinin ekolojik bir analizi

166

Yüksel Ortadoğu kaynak araştırmalarına bir katkı **Sağlam** "Büyük Oyunu Görmek" **Girgin** "Gerçek Çingene" kurgusunun alanda mitleşen hali **Güven** Zorunlu bir kentleşme pratiği: Taşımalı eğitim **Yanık** Popülizm ve halk tartışmaları üzerine bazı notlar **Kocaaga** *Mahalledeki AKP*'ye partiler literatürü üzerinden bakmak **Ulusman** Edebiyat araştırmalarını dünyanın gündemine nasıl açarız?

167

Hünler *Yenik ve Yalnız*: Türkiyelilerin Duygu Durumu **Damar** Taciz, korku, umut, yılgınlık: Kent laikliği **Dede-Aydeniz** Nostalji sarmalı **Göral** Zorla kaybedilenlerin yakınlarının duygu atlası **Dicle** "Neden dünya yıkılmıyor?" **Yaren** Karanlık ve kurak: Politik sinemada Türkiye alegorileri **Özmen** Mağduriyet ve hınç toplumu **Bülbül** Kürtlerin duygudurumu üzerine iki spekülasyon

168

Meşe-Celep İslâmcıların Alevi algısı **Ataş** Kürt romanında post-kolonyal olanı okumak **Taymaz** Emekliler, emekçiler ve AKP **Aşçı-Bal** 2023 ve 2024 seçimlerine farklı bir bakış

169-170

Bozçalı Kürt kaçak petrol ekonomileri ve Eleştirel Petrol Çalışmaları **Gültekin** Türkiye'deki Suriyeliler üzerine tartışmalara bir katkı **Akarlı** "Orta Doğu Çalışmaları": Nereden nereye? Ne için? **Matossian** "Ermeni Çalışmaları"-nın marjinalleştirilmesi **Husain** Türkiye'de Çevre Tarihi yazımının serüveni **Altunışık** Ortadoğu Çalışmaları'nın akademik ve toplumsal temelleri **Kara** Müslüman Kardeşler üzerinden radikal İslâmcılığın tesirleri **Bozluolcay** Ortadoğu tarihçiliğinde iktisadın dönüşü: Güncel bir seçki **Koç** Sınır, sınır toplulukları ve devlet-toplum ilişkileri **Altuğ - Yüksel** Avesta Yayınları editörü Abdullah Keskin ile söyleşi

iletişim

ISSN 1300-9354

9 771300 935002